This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Patricia R. and
Arthur J. Kates
Collection of
Religious
Books

Given in honor of our beloved mother and father, Sophia and Johiel Katzev, and in the hope that the community may be enriched through mutual understanding of the diverse wealth in religious thought.

Religion
und
Sittlichkeit.

Eine Betrachtung
zur Grundlegung der Religionsphilosophie
von

Hermann Cohen.

Berlin
Verlag von M. Poppelauer
1907.

Luzern, d. 6. 3. 07.

Religion
und
Sittlichkeit.

Eine Betrachtung
zur Grundlegung der Religionsphilosophie

von

Hermann Cohen
Professor an der Universität Marburg.

Berlin
Verlag von M. Poppelauer
1907.

ALR6921

Druck:
Berthold Levy, Berlin C.

Vorwort.

Der Aufforderung, einen Beitrag an das „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur" zu liefern, bin ich diesmal besonders gern nachgekommen. Denn während ich in einem früheren Beitrage (Jahrbuch Band III, 1900) über „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch", die religionsphilosophische Erörterung an die Bibel-Exegese anknüpfte, habe ich jetzt versucht, die prinzipielle Frage über das Verhältnis von Religion und Ethik zu beleuchten. Diese Frage bildet ein zentrales Problem der Philosophie und der allgemeinen Kultur; und sie schneidet daher in mannigfache Grundfragen, auch der Politik ein. Aus diesem Grunde habe ich mich entschlossen, diese Abhandlung auch separat erscheinen zu lassen.

Es ist ja freilich wenig Aussicht vorhanden, daß in heutiger Zeit ein ernsthaftes Wort in Fragen der Religion und insbesondere des Judentums unbefangen und in derjenigen Stimmung entgegengenommen werde, welche für die wissenschaftliche Diskussion, zumal auf dem Wege der allgemeinen Bildung, gefordert werden muß. Wer eine von einer so weitgreifenden Verschwörung angegriffene Sache vertritt, der würde klug tun, sich zu bescheiden, sich nur an die Angegriffenen zu wenden und seinen Lohn allein darin zu suchen, daß er sie, und mit ihnen sich selbst den Blick erhellt, und den Mut und die Widerstandskraft stählt, und endlich auch, was gar nicht zu verachten ist, Trost bringt und die Zuversicht aufrechthält.

Ich mag mich solchem Quietismus doch nicht überliefern. Es wäre ja Verzweiflung an Wissenschaft und Philosophie, wenn ich darauf verzichten würde, die Be-

deutung des Judentums vor dem allgemeinen Forum der Wissenschaft und der Kultur zu verhandeln. Es ist die Kraft der wissenschaftlichen Ueberzeugung, welche sich der Verblendung und dem Haß der Tagesmeinung und dem Gewirr von Vorurteilen entgegenwirft, in dem diese ihre Macht und ihre Gewalt hat. Ein geistiger, ein wissenschaftlicher Kampf, kann niemals schaden noch fruchtlos bleiben; er muß den Weg der Wahrheit fördern. Wo jedoch im geistigen Kampfe das Vorurteil das letzte Wort behält, die Ehrfurcht vor der wissenschaftlichen Wahrheit aber verdrängt wird, da hat die gute Sache erst recht nichts zu fürchten. Denn das geschichtliche Unrecht fällt auf das Haupt derer zurück, die es verüben.

In solchen Zeiten bleibt dem Einzelnen keine Wahl, als verzweifelt sich zurückzuziehen, oder aber auf die Gefahr seiner ungehemmten beruflichen Wirksamkeit das öffentliche Wort zu ergreifen, ohne Rücksichten auf die Parteien hüben und drüben, lediglich im Gefühl seiner Ehre und seiner individuellen Verantwortlichkeit. Es brennt mir auf der Seele, die Mahnung an Volk und Staat zu richten, mit der diese theoretische Erörterung abschließt. Der Judenhaß ist mehr als ein Symptom in der Krankheit dieser Zeit. Und man täusche sich nicht: die Zeit ist krank, auch wenn ihre äußeren Erfolge größer wären, als sie sind. Es gibt keine Gesundheit in einer Zeit, welche den Menschenhaß duldet; in welcher Abweisung und Zurückstoßung als berechtigte Mittel für einen höheren Zweck gelten. Es gibt keine wahrhafte Sittlichkeit für ein Volk, in welchem Staat und Gesellschaft Entfremdung und Ausschließung einer religiösen Gemeinschaft innerhalb desselben Staates politisch und sozial organisieren. Und es ist keine wahrhafte Religiosität, welche die Absage an die Humanität gutheißt.

Auch die Wissenschaft erleidet Hemmungen der Geistesfreiheit dadurch auf allen ihren Gebieten, vollends aber die Religionswissenschaften. Mit gehässigen Nebenblicken und mit Witzeln nach der schlechten Mode des Tages, wie es mit wenigen Ausnahmen fast alle Alttestamentler in würdeloser Impietät heute betreiben, vermag man

allerdings nicht in die Tiefen des Judentums einzudringen. Aber das eben ist das gemeinsame Vorurteil, welches alle Kreise der christlichen Bildung verbindet: daß sie nicht darüber hinwegkommen können, das Judentum für ein Rudiment des Atavismus zu halten. So bleibt für diese theologische Geschichtsansicht das Judentum nichts anderes als eine Vorstufe des Christentums. Mit einer solchen historischen Wand vor den Augen will man den Geist des alten Bundes erfassen. Und während das Judentum in innerem Wachstum diese nahezu zweitausend Jahre fortlebt, bildet man sich gegen alle historische Methode ein, man könnte die Wurzel begreifen und bloßlegen, wenn man sie von dem Organismus loslöst, in dem ihr Leben fortbesteht.

Es ist nur eine Uebersetzung jenes dogmatischen Begriffs der Vorstufe ins Praktische und Sittliche, was man unter dem barbarischen Ausdrucke des Antisemitismus verschleiert. Judenhaß ist nicht Menschenhaß, denn warum bleibt der Jude auf der Vorstufe des Menschentums? Man hat ihn ja sogar zum deutschen Staatsbürger gemacht! Und jeder, der einen Diensteid schwört, schwört „die Verfassung gewissenhaft zu beobachten". Diese Verfassung hat dem Juden die Rechte des deutschen Staatsbürgers verliehen. Wie steht es aber in den Wegen der Verwaltung um die gewissenhafte Beobachtung dieses beschworenen Rechtes?

Meine Mahnung erstreckt sich auch auf diesen tiefernsten Punkt der öffentlichen Sittlichkeit: die Heilighaltung des Eides. Und dieser Eid betrifft ein Menschenrecht.

Mein Wort klingt scharf und bitter, aber es ist aus schwerer Sorge heraus geschrieben und aus heißem Eifer. Wer die Art und Richtung meiner Arbeit seit vierzig Jahren kennt, dem brauche ich nicht zu sagen, daß sie mit derselben Liebe der Wissenschaft und dem Staate, der Kunst und der Sittlichkeit des deutschen Vaterlandes gewidmet ist, wie der geschichtlichen Ehre des Judentums, weil der reinen sittlichen Idee Gottes.

Religion und Sittlichkeit machen den Anspruch, einen und denselben Begriff zu bedeuten. Aber in diesem Doppelworte wird die Einheit der Kultur zum Rätsel. Religion ist Sittlichkeit; ist sie aber nichts anderes als nur Sittlichkeit? Und gibt es außerhalb der Religion keine Sittlichkeit? Ebenso heißt es: Sittlichkeit ist Religion. Hier jedoch ist die polemische Tendenz schon unverkennbar: Sittlichkeit sei Religion, nicht die Religion sei Sittlichkeit. Sicherlich enthält jedoch die Sittlichkeit nicht nur Religion, sondern vielmehr die Beziehung auf Recht und Staat. Und die Kunst und die Wissenschaft, hätten sie etwa keinen Anteil an der Sittlichkeit, oder etwa nur durch die Religion? So entsteht vom Anfange der Kultur an, durch alle ihre Entwicklungsphasen hindurch, Streit und Eifersucht unter diesen Kulturträgern, und sie werden gegeneinander aufgeboten und verwechselt; man könnte versucht werden, sie den Genien des Schlafes und des Todes zu vergleichen, wenn diesen die Attribute fehlen.

So stand zu allen Zeiten die Frage von Religion und Sittlichkeit im Mittelpunkte aller Bewegungen in den Gebieten der Geisteswissenschaften, und es könnte daher schwierig erscheinen, auch nur in populärer Form eine systematische Erörterung darüber zu beginnen, und nicht vielmehr mit einer historischen Orientierung anzufangen.

Wer heutzutage über Religion schreibt, der pflegt mit der Betrachtung anzufangen, daß es kein Zeitalter gegeben haben möchte, in welchem zugleich mit der Bestreitung der Religion ein so tiefes Streben nach ihr sich erkennen lasse. Charakteristiken solcher Art, in denen nach irgend einer Kulturrichtung die Tendenz eines Zeitalters zu bestimmen gesucht wird, lassen sich indessen schwer kontrolieren, und man sollte sie daher auch nur mit großer Vorsicht wagen. Schon darin liegt die Gefahr der Desorientierung, daß man Bestreitung und Behauptung der Religion einfach gegenüber stellt, und in zwei schlecht-

hin entgegenstehende Lager und Parteien verteilt. Zwar soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die historischen Mächte der Religion, insbesondere also die Kirche oder die Gemeindeverfassung, ihren verdienstlichen Anteil an deren lebendiger Erhaltung und Förderung haben; aber sie haben mit dem Vorteil auch die Ungunst der historischen Macht gegen sich. Nicht immer ist da das Recht, wo die Macht ist. Das Recht aber darf niemals selbst und an sich als eine Macht gelten wollen, die in ihrer Vergangenheit den genugsamen Grund ihres Fortbestandes behauptet; sondern die Zukunft muß der Mutterboden des Rechts bleiben: die Sorge, die Vorsorge für die künftige Gestaltung der sittlichen Kultur. So muß auch die Religion, sofern sie eine bestehende Macht der Kultur ist, durch immer neue Begründung ihres Rechtes sich behaupten, sich verjüngen, sich gleichsam stets von neuem wieder erzeugen. Dieser Kampf, den sie selbst innerhalb ihrer eigenen Kreise unaufhörlich zu kämpfen hat, tritt jedoch weniger deutlich in den Vordergrund, während ihre Beharrung und ihr Pochen auf dieselbe den Schein des Stillstands und daher bisweilen auch sogar der Erstarrung und der Verwesung erregt.

Dahingegen arbeitet die Opposition gegen das Hergebrachte in der Religion immer mit dem günstigen Winde, der überall den fortschreitenden Zug der Geschichte begleitet. Hier tritt sogleich der Schein des Rechts gegen die Macht hervor. Daher ist es einseitig, und von der historischen Fährte ablenkend, in der religiösen Opposition ausschließlich nur eine Verneinung der Religion erkennen zu wollen. Vielmehr bestätigt sich in der radikalsten Bestreitung selbst der alte eingewurzelte Trieb nach ihren Urquellen und Urrechten. Es ist daher auch falsch, das Verhältnis so zu bilden, daß im positiven Lager um so kräftiger die Religion gepflegt werde, je gründlicher sie auf negativer Seite bekämpft wird. Die kräftigere Behauptung ist keineswegs immer eine wahrhaft lebendige Pflege; denn zu dieser gehört einmal unvermeidlich und unweigerlich die Selbstkritik, also die Nutzung dessen, was das andere Lager anstrebt. Auf die positiven

Motive ist vielmehr zu achten, welche innerhalb der Kritik sich fruchtbar erweisen, und somit auf die Momente des innerlichsten eigenen Wachstums, die auf dem feindlichen Boden genährt werden. Und für diese Prüfung genügt es keineswegs, vielmehr zieht es von ihr ab, wenn man nur vergleicht und mustert, was auf Seiten der Negation doch noch von den alten Gedanken und Schutzmitteln festgehalten wird; denn darin würde immer nur das Gesetz der Trägheit obwalten, nicht aber das Eigentümliche, was als Kritik und Rechtfertigung und Fortbildung und Neubildung in der feindlichen Richtung zu erkennen ist, sich wirksam erweisen. Auf das Durchschauen und bereitwillige Anerkennen desjenigen vielmehr kommt es an, was der traditionellen Religiosität in der Tat widerspricht und widerstreitet; wiefern darin gerade der Keim und der wurzelhafte Trieb fruchtbar sei, von dem das Leben der Religion abhängt. Zu solcher Musterung gehört wahrhafte Unbefangenheit, nicht nur den anderen Religionen gegenüber, sondern auch geradezu wenigstens die wissenschaftliche Tendenz zur Unabhängigkeit von der eigenen.

Hier entsteht nun aber sogleich die Frage, ob es erstlich überhaupt möglich, dann aber auch, ob es zulässig sei, der eigenen Religion gegenüber sich Unabhängigkeit zu wahren. Freilich dem Nebensächlichen, Ueberkommenen gegenüber ist es unzweifelhaft geboten, und wird beinah allgemein zugestanden. Aber das Wesen, wie man zu sagen pflegt, der Religion, welche jeder ja in der eigenen erkennen will und erkennen darf, wenn anders die Religion das innerste Wesen des Menschen mitausmacht, wie kann man dem gegenüber Unabhängigkeit haben und haben sollen? Dennoch ist die Frage nicht abzuweisen; die Selbständigkeit des Kulturbewußtseins hängt davon ab. Es müßte sonst eingeräumt werden, daß die Religion das ganze Wesen des Menschen ausmache; daß sie den Schwerpunkt seiner gesamten Energie bilde; daß ihr die Leitung und die Steuerung aller seiner Richtungen zustehe. Sofern man diese zentrale Stellung innerhalb der gesamten Kultur im modernen Bewußtsein der Religion nicht zugesteht, insoweit muß man daher auch

im Wesen des modernen Menschen dem Wesen der Religion gegenüber Unabhängigkeit anerkennen.

Und gerade um nichts Anderes handelt es sich im modernen Bewußtsein als um das Wesen der Religion. Alle Außenwerke gibt man preis, auf allen Seiten; wenngleich nicht auf allen ausdrücklich zugestandener Weise; aber das Wesen soll bleiben; soll das ewige Recht der Religion bilden. Wenn aber das Wesen durchaus eben von der historischen Macht abgelöst, und auf das Recht gegründet wird, so wird damit die Unabhängigkeit des das Recht suchenden Geistes anerkannt. Und somit entsteht die Frage: auf welchem Rechtsgrunde des Menschenwesens, des modernen Menschengeistes, beruht diese Unabhängigkeit der Religion gegenüber, kraft dessen die Macht der Religion in ihrem Rechte begründet werden soll? In dem Wortlaut der Frage schon ist es enthalten, daß dieser Rechtsgrund nicht schlechterdings der Religion selbst entlegen sein müsse; nur in ihren Machtverhältnissen darf er nicht gesucht, noch als unmittelbar gegeben angenommen werden; in ihren Urrechten dagegen kann er wohl enthalten sein. Diese Urrechte also gilt es zu ergründen und zu enthüllen.

Diese Enthüllung ist der tiefste Sinn dessen, was das innerlich gläubige Gemüt stets als Offenbarung gehütet hat: die Enthüllung des Ewigen, das in der Geschichte, oder wie der alte ehrwürdige Ausdruck lautet, in der Erziehung des Menschengeschlechts, sich entwickelt, sich fortpflanzt und sich neugebiert. In welcher Wurzel der Kultur ist die Kraft gelegen, aus welcher der Kulturmensch das Recht der Freiheit seiner Religion gegenüber zu schöpfen vermag; nicht etwa die Freiheit, mit der er von der Religion sich ablöst, sondern diejenige, welche aus der inneren Harmonie der lebendigen Kulturkräfte erwächst, so daß er aus der Harmonie des Ganzen der Kultur heraus über diesen einen, wie immer innerlichen Teil derselben den freien Blick der Ueberschau und der unbefangenen Abschätzung ihres Anteils an diesem Ganzen zu gewinnen und zu behaupten vermag?

Mit einem Worte: welches ist die kontrolierende Instanz für das Naturrecht der Religion?

Wir müssen vor allem der Antwort nachgehen, welche auf diese Frage durch den Hinweis auf die Wissenschaft gegeben wird. Es liegt eine große, schwere Zweideutigkeit in dieser Antwort. In ihr wird keine Lösung im Sinne einer Schlichtung und Befriedigung einander widerstreitender Richtungen und Interessen des Geistes gegeben; sondern eine Erledigung und Ersetzung. Die Religion wird abgelöst durch die Wissenschaft. Sie hat nicht weiter fortzubestehen; an ihre Stelle tritt die Wissenschaft. Nur eines ist dabei von vornherein fraglich: ob nicht schon immer in aller Vergangenheit die Wissenschaft anstatt der Religion ihres Amtes gewaltet habe; oder ob etwa erst unsere Zeit es so weit gebracht habe, diese Stellvertretung zu übernehmen? Sollte dies aber der Fall sein, so würde es erst recht fraglich, worin der bisherige Mangel der Wissenschaft bestanden habe, daß sie bisher die Religion neben sich, oder gar über sich habe dulden müssen. Was hat ihr in der neueren Zeit — und von wann ab datiert man diese? — die Richtung sowohl, wie die Befugnisse gegeben, die Religion auszuschalten, um deren Interessen selbst zu verwalten?

Mit der biographischen Geschichte der Wissenschaften ist dabei nicht auszukommen; nicht einmal anzufangen. Denn man weiß, wie tief die schöpferischen Geister der Wissenschaft mit den innersten Problemen der Religion verbunden und verwachsen blieben, und wahrlich nicht allein etwa die Engländer von Newton bis Faraday. An den Begriff und an die eigentlichen Probleme der Wissenschaft selbst muß man herangehen, wenn man über diese populäre Fragestellung sich richtig orientieren will. Der Ausdruck der Wissenschaft oder in der Mehrheit der Wissenschaften, mit dem man im populären Gebrauche haushält, ist eben ungenau; er macht alle populäre Bildung grundsätzlich zweideutig, und läßt sie nicht zu einer ernsten Gründlichkeit und einer lichten Klarheit kommen. Was für eine Wissenschaft ist es denn, auf die man sich hierbei beruft? Und welche Einheit setzt man denn in

der Mehrheit von Wissenschaften und für dieselbe voraus, von deren Vorhandensein man ausgeht?

Angenommen und bekannt ist der Unterschied, der zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften gemacht wird. Aber wenn man auch über die Unklarheit hinwegsehen mag, welche über dem letzteren Ausdruck lagert, so ist es vor allem der Ausdruck der Naturwissenschaften, der, so einleuchtend er zu sein scheint, den Grund aller Verwirrung und der eigentlichen Differenz zwischen logischer Einsicht und aller Halbbildung, die sich leider auch über weite Schichten der wissenschaftlichen Kreise erstreckt, ausmacht und forterhält.

Man sollte nicht absolut von den Naturwissenschaften oder der Naturwissenschaft reden, sondern vielmehr nur von der mathematischen Naturwissenschaft, von der auf Mathematik begründeten Naturwissenschaft, von welcher im letzten Grunde auch die beschreibende, biologische Naturwissenschaft abhängig ist, und zu der sie in der Grundtendenz ihrer Methoden hinstrebt. Wenn die Naturwissenschaft in diesem ihrem prinzipiellen Zusammenhange mit der Mathematik lebendig erkannt, und allgemein verstanden wird, so ist damit zugleich ihr Zusammenhang mit der Logik offengelegt, der eben auch für die Mathematik besteht. Damit ist aber der Zusammenhang dieser Zweige der Wissenschaften mit der Philosophie, als ihrer Wurzel, bloßgelegt. Die philosophische Wurzel des Gesamtgebietes der auf Mathematik begründeten Naturwissenschaft ist die Logik.

Nunmehr ist auch der Begriff der Geisteswissenschaften aus dem ihnen zugehörigen Wurzelgebiet der Philosophie zu ermitteln. Der französische Name dafür ist Weg weisend: die sciences morales werden hier von den sciences physiques unterschieden; damit aber ist der Hinweis auf die Moral gegeben; der Hinweis darauf, daß alle diese Wissenschaften, welche zum mindesten dem Umfange nach sich auf die Geschichte beziehen, ihre Einheit in der Moral zu suchen haben. Man müßte nun aber diese Einheit selbst wiederum in die Mannigfaltigkeit zurückstoßen, deren Vereinigung sie zu vollziehen

hat, wenn man die Moral selbst auch nur als eine der historischen Disziplinen auffassen, und nicht vielmehr ihre Selbständigkeit und Eigenart ausschließlich innerhalb der Philosophie, innerhalb des Gesamtgebietes derselben, innerhalb des Systems der Philosophie allein suchen wollte.

Wenn nun aber so für das Gesamtgebiet der Geistes- oder Geschichtswissenschaften die methodische Einheit innerhalb der systematischen Philosophie zu suchen ist, so muß demgemäß die Ethik als das Analogon zur Logik anerkannt werden. Wie die Logik das Zentrum der auf Mathematik begründeten Naturwissenschaft ist, so ist die Ethik das Zentrum der Geschichtswissenschaft.

Damit aber erst klärt sich die Frage auf, ob die Wissenschaft der Religion gegenüber Richtung gebend und kontrolierend sein kann. Nicht die Wissenschaft schlechthin. Diese giebt es nicht. Und auch nicht eine der beiden Gattungen der Wissenschaft, geschweige eine der Arten unter den beiden Gattungen; sondern das philosophische Zentrum allein kann unter der Wissenschaft gemeint sein, welche der Religion entgegengestellt wird.

Wir gebrauchen daher besser zuvörderst anstatt des zweideutigen Ausdrucks der Wissenschaft den der Erkenntnis, der wenigstens unmittelbar von dem Inhalt auf die Methode zurückgeht. Und da die methodische Erkenntnis nach den beiden Richtungen des Zentrums der Logik und der Ethik hinlenkt, so haben wir mit der Ethik die Korrelation zur Religion aufzustellen. Um die Ethik handelt es sich, wenn die Unabhängigkeit der Religion gegenüber in Frage kommt. Und somit handelt es sich, wo immer in diesem methodischen Sinne des modernen Bewußtseins das Wesen der Religion zur Frage erhoben wird, eigentlich und ernsthaft nur um das Doppelwesen von Religion und Ethik, also um das Problem, welches das Verhältnis der Religion zur Ethik bildet.

Bevor wir demnach an den Versuch herantreten können, den Begriff der Religion zu bestimmen —

aus ihm allein kann sich auch das sogenannte Wesen der Religion oder einer Religion nur ableiten lassen — müssen wir erst noch bei diesem Begriffe der Ethik verweilen. Wir haben ihn auch als den methodisch einzigen Grund der Sittlichkeit zu erkennen.

Wir kommen hierbei auf eine andere Gegnerschaft zur Religion. Abgesehen von der Opposition, welche von der unklaren Vorstellung der Wissenschaft ausgeht, auf die wir noch genauer einzugehen haben werden, ist es auch die über die allgemeinen Kreise der Bildung hinaus herrschende Vorstellung vom Sittlichen, welche einen Gegensatz gegen die Religion bildet. Unverkennbar ist die gute Tendenz in diesem Widerstreit. Achten wir nur auf das positive Moment, welches der Zug zum Sittlichen dem religiösen Hange entgegenstellt, ohne noch weiter auf den eigenen Inhalt der Religion einzugehen. Das Sittliche betrifft die unmittelbaren Verhältnisse der Menschen untereinander, und damit auch des Menschen zu sich selbst.

Es will scheinen, daß diese beiden Verhältnisse das Problem des Sittlichen erschöpfen, und damit das Problem des Menschen. Denn diese beiden Begriffe decken sich: der Mensch und das Sittliche. Die Religion aber hat noch andere Interessen. Darauf allein wollen wir jetzt sehen; nicht aber darauf, welchen Inhalt diese Interessen betreffen, geschweige welchen Wert sie haben. Gerade das lebendige, mächtige, ausschließliche Interesse für den Menschen und für die Menschen zeichnet die Sittlichkeit aus; und darin besteht das überragende Interesse, mit dem sie das moderne Bewußtsein beherrscht. Sittlich wollen die Menschen sein, aber nicht religiös. Dem Begriffe des Menschen und der Menschen wollen sie gerecht werden; darüber hinaus gibt es keine Sittlichkeit, mithin kein menschliches Interesse. So orientiert sich die moderne Ablehnung der Religion.

Bis dahin sind Alle einig, welche von Religion nichts wissen wollen; bald aber muß eine Differenz entstehen. Der gebildete Mensch par excellence freilich bleibt bei diesem Punkte stehen; für ihn gibt es keinen andern

Wegweiſer noch Ratgeber als die Bildung, die ihm in breiten Strömen zufließt. Und gemäß dieſer Bildung ſteigt kein Zweifel daran in ihm auf, ob der Begriff des Menſchen und der Menſchen ihm klar ſei, und ob er ein zuverläſſiges Wiſſen und Erkennen vom Sittlichen beſitze.

Immer aber muß man bedenken, daß die Bildung ſich nicht etwa mit der Ungelehrſamkeit deckt. Innerhalb der Fachgelehrſamkeit vielmehr nimmt man bis zu hohen Stufen der Intelligenz hinauf an den Vorurteilen der Bildung teil. Wo es ſich um Philoſophie handelt, da iſt in den breiteſten Schichten der gelehrten Forſchung auf allen Gebieten derſelben gleichſam eine Verſchwörung vorhanden. Man muß es ſo ausdrücken, um die Gefahr erkennbar zu machen, welche darin für die wahre Kultur beſteht. Wie der Mathematiker und der Naturforſcher eine ſchädliche, zum mindeſten eine entbehrliche Mitbewerbung in der Philoſophie, insbeſondere in der Logik argwöhnt, ſo der Hiſtoriker, der Juriſt, der Politiker in der Philoſophie, als Ethik. Sie unterſtützen alle die Anſicht der Halbbildung, daß das Sittliche etwas Selbſtverſtändliches ſei, für deſſen Verſtändnis und zumal bei deſſen Behandlung daher die Philoſophie nur vom Uebel ſei. Sie wird in dieſem Sinne als Metaphyſik gekennzeichnet. Damit weicht man der unliebſamen Konſequenz aus, die Philoſophie überhaupt verabſchieden zu müſſen, die doch immer noch den Schimmer eines rationellen Anſehens hat. Nur die Metaphyſik, die ja ſeit Kant gerichtet iſt, trifft das Verdikt, mit welchem die Bildung ſich der Schulphiloſophie gegenüber ſelbſtändig und vorurteilsfrei macht.

So wird der Name und der Titel der Sittlichkeit in der allgemeinen Bildung des Zeitalters feſtgehalten; wie denn ſogar eine Geſellſchaft für ethiſche Kultur ſich gebildet hat, über Europa und Amerika verbreitet, in dem ausgeſprochenen Gegenſatze, ebenſo zur Philoſophie, als der wiſſenſchaftlichen Ethik, wie zur Religion. Wir haben daher hier nicht weiter über dieſe intereſſante Abart des Gegenſatzes zur Religion zu urteilen, da ſie

durch ihren Gegensatz zur systematischen Ethik im Zusammenhange unserer Gedanken abgeurteilt ist. Wer die philosophische Ethik verachtet, der tritt unrettbar unter den Spruch: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft.“ Die wissenschaftliche Vernunft allein kann für das Problem des Sittlichen einstehen; und nur die Ethik, die philosophische Ethik, vertritt in methodischer Rechtmäßigkeit für die Sittlichkeit die wissenschaftliche Vernunft.

Die Differenzen, auf die wir hinwiesen, konnten nicht ausbleiben; sie prägen sich jetzt mit erschreckender Deutlichkeit in der politischen Physiognomie des Zeitalters aus. Gegenüber der schöngeistigen Redseligkeit von der Einfachheit und Evidenz des Sittlichen, für die es nur der gegenseitigen Aussprache in Versammlungen, oder richtiger des hingebenden Anhörens von begeisterten Ansprachen bedarf, um alle Schwierigkeiten unter den Menschen auszugleichen, arbeitet die Politik unserer Tage mit offenem Visir, um das Geheimnis im Wesen des Menschen zu enthüllen, welches Hobbes durch den biblischen Ausdruck des Leviathan formuliert. Der Krieg aller gegen alle, das sei der Sinn des Menschentums. Diesen Krieg soll der Staat nicht etwa schlichten und endigen; es gibt keinen Frieden für das Menschengeschlecht nach dieser Weltansicht; nur bändigen kann und soll der Staat das Ungetüm des politischen Menschen. Und dazu soll die Religion dem Staate Beistand leisten; den Beistand des Schergen zur Zähmung allenfalls der Menschenbestie. So verbinden sich bei Hobbes der Absolutismus des Staatsbegriffs mit dem der Religion. Der Materialismus ist hier das einheitliche, einigende Band, welches diese Weltansicht für die Natur und für die Sittlichkeit verbindet.

Wer hätte denken können, daß die große politische Partei, welche das soziale Problem in seiner Konsequenz innerhalb der jetzigen Weltlage durchkämpft, auf denselben Materialismus verfallen könnte? Aus dem Idealismus der deutschen Philosophie war dieses Programm und diese Partei entsprossen, aus Kant und Fichte; und

selbst Hegel konnte dabei vermöge seiner Staatsidee den Nährvater bilden. Und dennoch ist heutzutage das Wort Sittlichkeit und der philosophische Begriff der Ethik in jenen Kreisen ebenso zum Spott geworden, wie jede Anspielung auf Religion. Es dürfte kein Symptom geben, welches die Verworrenheit des Zeitalters und seine Verlassenheit von ewigen historischen Leitbegriffen anschaulicher bloßstellte als diese beklagenswerte Tatsache. Der Materialismus der Geschichtsansicht ist der schroffste Widerspruch zu dem ethischen Idealismus, in welchem der Sozialismus ebenso begrifflich, wie historisch, seine Wurzel hat.

Wir betrachten jetzt aber diese traurige Verirrung nicht aus dem Gesichtspunkte der Politik, sondern allein aus dem unseres Themas, und da zeigt sich unwidersprechlich, daß das Sittliche keineswegs so selbstverständlich ist, wie es dafür von der Bildung nebst der sogenannten ethischen Kulturbildung ausgegeben wird. Es wird geleugnet; es wird für eine heuchlerische Illusion erklärt, mit der man nur die bestehenden Verhältnisse beschönigen wolle. Daher entsagt man dem Problem der Sittlichkeit, und will sich allein auf das der materiellen Natur verlassen, das allein sich auch in der geschichtlichen Menschenwelt durchsetze, und durchzuführen habe. Auch hier soll die Macht allein das Recht ausmachen.

Als Trotzdevise hat es sich Jahrzehnte lang verstehen lassen; allmählich aber ist die Parole allzu gefährlich und selbstverräterisch geworden. Kann etwa der Bildungsbegriff des Sittlichen dagegen aufkommen? Hat nicht etwa vielmehr er gerade an seinem Teile dazu mitgewirkt, daß eine solche Dreistigkeit der Kampfparole sich auftun und festlegen konnte? Der Materialismus der Geschichtsansicht stellt es für jedes politische Urteil außer Frage, daß der Begriff des Sittlichen der philosophischen Ethik angehört, und daß seine Geltung, sein Wert und sein Sinn in die äußerste Gefahr gerät, zu verschwinden, wenn die philosophische Ethik nicht als seine Hüterin, wenn sie nicht als die wissenschaftliche Instanz anerkannt wird, welche

das Problem des Sittlichen für die menschliche Kultur zu verwalten und zu verantworten hat.

Es muß in das Sprachgefühl des gebildeten Menschen kommen, daß das Wort sittlich unsittlich gebraucht wird, wenn es nicht auf Grund seiner ethischen Bedeutung gedacht wird. Die Zweideutigkeiten liegen jetzt ja zu Tage, welche mit diesem Grundworte der menschlichen Kultur getrieben werden; es bedarf dazu nicht einmal der ästhetischen Nutzanwendung. Und es ist daher auch der Mißbrauch nicht nebensächlich, der in der Aneignung des griechischen Wortes zu erkennen ist, während bisher das lateinische Wort im Gebrauche war. Der Unterschied ist durchsichtig: das Moralische galt nicht nur als relativ, sondern auch ebenso sehr als zufällig, wie als dehnsam. Man wollte sich den Anschein geben, daß man etwas Allgemeines und Ursprüngliches anerkenne; man wollte somit dem Aprioriſmus der Philosophie es gleichtun, und dennoch in schlichter Evidenz ihn übertreffen und entwerten. Der Verrat aber, der dabei begangen wurde, nämlich an der Wissenschaft, an der wissenschaftlichen Erkenntnis, an der Philosophie, über den war man sich nicht klar; wollte man sich nicht klar werden. Und doch mahnte das griechische Wort deutlich genug an Sokrates und Platon, an die methodischen Entdecker der Ethik, an die Begründer der Sittlichkeit. Sie haben in dem Begriffe des Menschen den Begriff der Sittlichkeit zur Entdeckung und zur Bestimmung gebracht. Das Wesen der Sittlichkeit, das ist das Wesen des Menschen. Das Wesen des Menschen, das ist das Wesen der Sittlichkeit. Aber diese Identität konnten sie nur dadurch errichten, daß die Erkenntnis, die wissenschaftliche Erkenntnis das Bindeglied der Vernunft bildet für den Menschen und für die Sittlichkeit.

Ohne Erkenntnis kein Begriff des Menschen und kein Begriff der Sittlichkeit. Nicht Erleuchtung, nicht Phantasie, nicht Aufnahme und bloßes Lernen von anderen Quellen oder Geistern ist für die Erkenntnis möglich, und also auch nicht für die Sittlich-

keit, und also auch nicht für den Begriff des Menschen. Erkenntnis ist Erkenntnis aus Voraussetzungen und Grundlagen, vor denen und an denen der Erkennende selbst Rechenschaft abzulegen hat für jeden Schritt seiner Erkenntnis.

Rechenschaft muß daher auch das oberste Anliegen derjenigen Erkenntnis sein, welche das Sittliche, welche den Begriff des Menschen betrifft. Ich habe es empfangen; es ist mir überliefert worden, das sind keine Mittel und Vermittelungen des Sittlichen. Nicht einmal darf ich sagen: ich habe es erkannt; sondern allein: ich habe es zu erkennen; denn es bleibt unaufhörlich mein größtes, nächstes und allezeit schwerstes Problem. Und wie die Erkenntnis kein Ende hat, und auch nicht einmal einen unablösbaren Anfang, so muß die Rechenschaft stets von neuem anfangen, und immer tiefere Grundlagen erspähen und versuchen, um neue Fundamente und neue Befestigungen für den Begriff des Sittlichen, für den Begriff des Menschen zu gewinnen. So fordert es der Begriff der Erkenntnis.

Haben wir nun so den Begriff der Sittlichkeit in dem der systematischen Ethik begründet, auf sie beschränkt, und in ihr beschlossen, so wenden wir uns nunmehr dem Problem der Religion zu. Eine große Strecke geht sie mit dem Sittlichen zusammen, und es könnte scheinen, als ob ihr Weg derselbe wäre, wie der der Sittlichkeit. Es könnte so scheinen, wenn nicht die Sittlichkeit als die ethische, als die philosophische Sittlichkeit jetzt streng und genau bestimmt wäre. Aeußerlich, wenngleich mittelst eines wichtigen Begriffes, läßt sich der Unterschied dahin bestimmen, daß die Religion auch von Gott handelt.

Man könnte nun zwar sagen, daß auch die Sittlichkeit dem Verhältnis zu Gott nicht entrückt sei; indessen, ohne noch auf genauere Unterschiede zu achten, wäre doch die Eigentümlichkeit der Religion in dem Begriffe Gottes schon dadurch begründet, daß die Religion die Urheberschaft für den Begriff Gottes beansprucht. Und

wenngleich auch die natürliche Vernunft im Altertum schon den Begriff Gottes sich zusprach, so behauptet doch die Religion, das Wesen Gottes nicht auf den Begriff beschränken zu können, welchen die natürliche Religion von ihm darbietet, wie sehr die Religion andererseits es als einen Triumph anerkennt, daß selbst die natürliche Vernunft auf den Gottesbegriff geführt werde. Wie es nun aber in dem biblischen Worte heißt, daß die Wege Gottes nicht die Wege der Menschen sind, so dürfte es auch mit dem Gottesbegriffe bewandt sein, insofern er den Inhalt der Religion oder den der Sittlichkeit bildet; und es könnte sonach nicht nur äußerlich in diesem Begriffe der Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit bestimmbar scheinen. Die Innerlichkeit, als die Eigentlichkeit dieses Unterschiedes, werden wir später zu erwägen haben.

Jetzt gilt es wieder, des Unterschiedes eingedenk zu bleiben, und seiner immer mehr innezuwerden. Keine These ist so gefährlich, so verhängnisvoll für die Wahrhaftigkeit der sittlichen Kultur, wie die Parole, die heute Lärm schlägt: daß es ohne Religion keine wahre Sittlichkeit gebe; daß der Gegensatz ein Wortstreit, ein Mißverständnis sei. Die wahre Religion suche und gewährleiste die wahre Sittlichkeit, und die wahre Sittlichkeit finde ihren natürlichen und notwendigen Abschluß und ihre eigene Lösung in der wahren Religion.

Indessen schon in dem Abschluß liegt ein Versteck: also nur den Schluß, das Ende, nicht aber den Anfang soll die Ethik in der Religion zu suchen haben. Wie kann sie aber einen Schluß finden auf einem Gebiete, das nicht ihr eigenes ist, auf dem eingestandener Weise nicht ihr Anfang entstanden ist? Müssen nicht Schluß und Anfang danach ungleichartig sein? Muß nicht daher umgekehrt geschlossen werden: wenn es richtig sein sollte, daß die Ethik Gott zu suchen habe, muß sie ihn dann nicht selbst finden können, und nicht von der Religion zu empfangen haben, wenn anders die Religion ein methodisch anderes Gebiet ist als die philosophische Ethik?

Es zeigt sich also in jener Parole, welche auf Grund des Gottesbegriffes — denn ein anderer Inhalt kann doch nicht den Anlaß bilden — die Abhängigkeit der Ethik von der Religion behauptet, oder minder anstößig ausgedrückt, den innerlichen Zusammenhang beider hervorhebt, derselbe grundsätzliche und grundstürzende Irrtum, den wir bisher erwogen hatten: daß die Ethik als philosophische Ethik nicht zulänglich, und nicht eigenartig sei. Es ist und bleibt die Verkennung des methodischen Eigenwertes der Philosophie, in welcher diese Illusion von der Abhängigkeit oder auch nur von dem Zusammenhange von Ethik und Religion beruht. Man kann daher bei dieser Parole von dem Verdacht einer instinktiven Feindschaft gegen die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt Abstand nehmen; es genügt die Einsichtslosigkeit gegenüber den methodischen Eigentümlichkeiten und den darin beruhenden Gerechtsamen der Philosophie zu erwägen.

Wenn sonach nicht einmal im Begriffe Gottes die Ethik von der Religion abhängig sein darf, um wieviel weniger dann in allen unzweifelhaft philosophischen Begriffen. In neuerer Zeit ist von einer populären Richtung innerhalb der philosophischen Literatur, welche mit allen den gefährlichen Zweideutigkeiten eines auf den Massengeist spekulierenden Journalismus behaftet ist, der kaum noch versteckte Vorstoß gegen die Selbständigkeit der Philosophie in der Parole gewagt worden, daß die Religion die Weltanschauung darzubieten habe. In unserem Zusammenhang ist eine sachlich eingehende Prüfung dieses Stichwortes nicht erforderlich; die Frage liegt tief unter unserem Niveau. Wenn mit einem Worte die Aufgabe der Philosophie bezeichnet werden soll, so müßte es das Wort Weltanschauung sein. Welt bedeutet nach altem, insbesondere auch deutschen Sprachgebrauche aus dem Zeitalter unserer Leibnizischen Aufklärung: die Doppelwelt der Natur und des Geistes. Und die Anschauung dieser Doppelwelt vollzieht das System des philosophischen Idealismus.

Es gibt keinen gröbern Frevel gegen die systematische

Philosophie, als die Weltanschauung ihren Befugnissen entziehen zu wollen. Es gibt aber auch, wenn man nur in logisch-wissenschaftlicher Hinsicht das Stichwort betrachtet, kein stärkeres Symptom der Oberflächlichkeit und des dreisten Eingeständnisses wissenschaftlicher Gewissenlosigkeit, als sie in dieser Offenheit sich in heutiger Zeit an das Tageslicht wagt. Denn in erster Linie ist doch hoffentlich die Welt die Natur, und die Anschauung die der Wissenschaft der Natur. Es darf aber keine Ethik ohne Logik geben, also ohne die Logik der mathematischen Naturwissenschaft. Jetzt soll es nun sogar der Religion überlassen werden, die Anschauung von der Naturwelt zu offenbaren. Oder könnte es andererseits in irgend einem methodischen Sinne einen Weltbegriff der Geisteswelt geben, der sittlichen Welt, zu dessen Gestaltung und Bewährung nicht die volle Gewissenhaftigkeit der Naturerkenntnis die unbedingte Voraussetzung wäre?

So weit ist man heutzutage in Deutschland innerlichst von Kant abgefallen, daß die Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft, und die unumgängliche Voraussetzung der ersteren für die letztere aus dem Herzen und Gewissen der Philosophierenden entschwinden konnte. Sie denken sich etwa dabei eine zeitliche Abfolge der Bücher, wie ja der Begriff der Metaphysik nach der Bücherreihe des Aristoteles auf diese äußerliche Weise entstanden ist: nach der Physik die Metaphysik. Nur kehren sie lieber ihrerseits die Ordnung um. Damit aber ist der tiefste Kultursinn des Protestantismus verleugnet; und all jenes Gerede von Kant, als Protestanten, ist in den Wind der Tagesmeinung zu deren Beifall gestreut.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus besteht in der Ablösung der Religion von der Wissenschaft, der Wissenschaft von der Religion. Und der philosophische Ausdruck dieses Grundgedankens der Reformation, in welchem Kant mit Luther zusammenhängt, ist die Nachsetzung der Ethik nach der Logik, als die Logik der mathematischen Naturwissenschaft. Das ist keine Hintansetzung der Ethik; sondern dadurch

erst gewinnt die Ethik ihr Privilegium, als Primat der praktischen Vernunft. Denn erst wenn die Logik das Feld der wissenschaftlichen Erfahrung durchmessen hat, dann erst kann die Ethik ihr Gebäude der sittlichen Ideen nicht als Luftschloß zusammendichten, sondern auf und über und nichtsdestoweniger in der Natur die Geschichtswelt der Menschen fest und sicher errichten.

Jetzt konnte es nicht mehr Regel bleiben, daß ein Galilei vor der Kirche wegen seines astronomischen Weltgebäudes sich zu verantworten habe. Bei aller Anhänglichkeit der Engländer an den überkommenen Glauben kommt eine Abhängigkeit seines Weltsystems von einem biblischen Buchstaben Newton nicht in den Sinn. Die neue Weltanschauung hat diese Art von Religiosität hinweggefegt. Und so ist der gesamte Rationalismus der protestantischen Engländer bis zu der Mystik eines Berkeley hin gänzlich frei und erhaben über jenes Gefühl der Abhängigkeit, von welcher seine größere Tiefe und wissenschaftliche Schärfe einen Descartes dennoch nicht freizumachen vermochte. Auf dieser protestantischen Geistesgemeinschaft beruht die Sympathie Kants für die Engländer bis zu der Skepsis Humes hin.

Andere, tiefer gelegene Auffassungen wären zu berücksichtigen, wenn eine eingehende Charakteristik des geschichtlichen Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion hier unsere Aufgabe werden dürfte. Uns soll es vielmehr nur um die systematische Orientierung zu tun sein, und nur soweit die geschichtliche dazu erforderlich oder dienlich ist, muß sie insbesondere auch für unsere Zeitgeschichte berücksichtigt werden.

Zwei Ausdrücke treten dabei hervor, in deren Betrachtung wir die zureichende Kritik versuchen können: der Ausdrücke des Absoluten und des Universalen der Religion. Es kommt uns hier zuvörderst nicht darauf an, daß beide Ausdrücke auf das Christentum bezogen und beschränkt werden, wobei übrigens nur der Katholizismus ehrlich ist, der in beiderlei Hinsicht den Protestantismus vom Christentum ausschließt. Das Wort Christentum hat dagegen für den Protestanten nach der

geschichtlichen Bedeutung des Protestantismus nur dann einen ehrlichen Sinn, wenn es den Katholizismus begrifflich ausschließt; wie derselbe denn auch oft und offen genug als Heidentum bezeichnet und fallen gelassen wird. Sucht man dagegen, wie es aus politisch-nationalen Rücksichten an Wendepunkten der Verirrung zu geschehen pflegt, eine Einheitlichkeit des Glaubens für die beiden feindlichen Bruderschaften festzuhalten, so verliert der Protestantismus seine weltgeschichtliche Bedeutung. Schon aus solcher Rücksicht haben wir die Behauptung eines absoluten Christentums nicht ernsthaft zu nehmen, und hier nicht eingehend zu würdigen.

Dagegen genügt es, beide Ausdrücke für den Begriff der Religion schlechthin genauer zu betrachten. Hierbei dürfte es sich empfehlen, an den Ausdruck des Universalen anzuknüpfen. Es handelt sich dabei keineswegs um den Universalismus der Weltreligion, der dem Christentum zugesprochen, in neuerer Zeit übrigens auch dem Prophetismus des Judentums zuerkannt wird. Nicht um die Herrschaft einer bestimmten Religion und deren Umfang soll es sich für uns dabei handeln; auch das Absolute soll eigentlich nicht die Alleinherrschaft bedeuten, sondern vielmehr die erschöpfende Erfüllung aller Bedingungen des Religionsbegriffes.

Beim Universalen nun aber handelt es sich nicht um die erschöpfende Definition des Religionsbegriffes, sondern vielmehr um die Zusammenfassung aller Anliegen und Richtungen des menschlichen Geistes. In diesem souveränen Sinne nimmt die universale Religion den ganzen Menschen in Anspruch, indem sie allein in der Umfassung und Zusammenschließung aller Bestrebungen des Geistes Einheit demselben zu geben habe. Welche hohe Aufgabe und Bedeutung wird damit der Religion zugewiesen! Wenn sie nur auch erfaßt werden kann; wenn sie vor allem an der rechten Stelle angebracht ist! Man sieht indessen sogleich, daß der Irrtum der Weltanschauung in minder anstößiger Form hier doch nur wiederholt wird. Zwar bleibt die wissenschaftliche Erkenntnis unangetastet, als Befugnis letztlich etwa der

Logik; und es könnte auf jenem Standpunkt auch noch die Selbständigkeit einer philosophischen Ethik zugestanden werden. Aber der Menschengeist strebt dennoch über die Einseitigkeiten dieser Richtungen, ihrer Rätsel und Lösungen offenbar, so meint man, hinaus.

Es genügt ferner nun auch nicht, dagegen auf die Kunst hinzuweisen, in der der Menschengeist über Wissenschaft und Sittlichkeit hinaus seine Herrschaft ausbreitet. Seit Schleiermacher pflegt man auf die intimsten und die engsten Regungen des menschlichen Gefühls sich für die Religion zu berufen, als hätten diese in jenen großen Gebieten des Kulturbewußtseins keine Heimstätte; der Subjektivismus des Gefühls, als des intimsten Zentrums des Menschenwesens, muß herhalten, um einen Mittelpunkt abzugeben für jene universale Richtung, die der Religion vorbehalten bleiben soll.

Im Grunde freilich lauert auf allen diesen Umwegen die alte Sphinx des Absoluten. Mit der Gefühlsenge des Subjektivismus verbindet sich hinterrücks die metaphysische Weite des Unendlichen. In der Logik findet man kein Genügen für dieses Absolute und Unendliche, und auch die Ethik bietet keine ausreichende Bürgschaft dafür. Das Absolute, als Substanz gedacht, bleibt für den modernen Menschen tunlichst im Hintergrunde. Soviel hat man den Worten nach doch von Kant gelernt, daß die absolute Substanz in die Rumpelkammer der alten Metaphysik gehört. Und wenn sie in der Romantik wieder auflebte, so vollzog sich dies unter dem Zwielicht der geschichtlichen Bewegung, welche die Substanz des Geistes, als logische Idee, als die Idee in der dialektischen Bewegung Hegels, in der Weltgeschichte des Geistes darstellt.

Es bleibt immerhin noch gefährlich genug, sich auf diese Art von Universalität und Absolutheit für die Religion zu verbürgen; denn es hängt ihr so der Schein des Pantheismus an, der nicht immer ein Glorienschein ist, und nicht durchaus ein Schein für diejenige Beglaubigung, welche wenn auch nicht in kirchlichem Sinne heutzutage, desto mehr aber in einem mehr oder

weniger unbewußten national-kirchlichen Sinne angestrebt wird. Auf diese Universalität des Weltbewußtseins also, welche den innersten Gehalt der philosophischen Romantik bildet, ist man heute in rationalistischen Kreisen nicht erpicht.

Man sucht etwas Anderes, etwas Engeres, um nicht zu sagen Flacheres; nicht das Universum will man dabei umspannen, sondern nur das Individuum. Der Anspruch aber geht darauf, daß durch die Religion und erst durch sie der Mensch zu seinem Universum werde. Wenn nun dies nicht als pantheistische Zweideutigkeit gedacht wird, so kommt es darauf hinaus, daß ohne die Religion alle Bestrebungen des menschlichen Geistes zersplittert, also ziellos blieben, und daß erst die Religion sie zu vereinigen, einen Schwerpunkt ihnen zu geben, und somit dem sonst geteilten und gebrochenen Menschenwesen Universalität und Einheit und innerliche Zweckhaftigkeit zu stiften vermöge.

So wird eine neue Art von Selbständigkeit für die Religion zu begründen gesucht; nicht im Gegensatze zur Philosophie, doch aber immer so, daß dadurch erst die Philosophie ihre Harmonie erlange. Die Selbstständigkeit der Philosophie wird damit verleugnet; und das ist es hauptsächlich, was alle kirchliche Theologie nur hören will, und womit sie sich zufrieden gibt: Selbstständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft und der Philosophie. Nicht Kampfstellung gegen beide, das ist nicht nach dem Geschmacke unserer Zeit, sondern Frieden; wenngleich nur scheinbarer, auf der Grundlage des Verlangens der Philosophie nach Religion; wie eingeschränkt und zugemessen immerhin dieses Verlangen formuliert werden mag; nur Anerkennung der Ebenbürtigkeit der Religion im Haushalt der menschlichen Erkenntnis, und im ewigen, geschichtlichen Fortbetriebe derselben, das ist es allein, worauf es der heutigen theologischen Religiosität ankommt. Darauf geht ihr Anspruch der Universalität und der Absolutheit, welche sie allein dem Menschengeiste zu verleihen haben will.

Man darf daher nicht fragen, wie sich dieser Absolutismus der Religion mit dem geschichtlichen Sinne und der geschichtlichen Schulung vereinbaren lasse, welche der heutige Mensch und insbesondere der Forscher als innersten Grundzug seines Wesens walten läßt. Denn es handelt sich nicht sowohl um eine geschichtliche Ansicht von dem Abschluß des religiösen Prozesses in einer positiven Religion bei diesem Anspruche, als vielmehr um eine psychologische Ansicht, welche sich den Anschein einer systematischen gibt. Bevor wir aber und anstatt daß wir in eine Prüfung dieser psychologischen Ansicht von der Einheit des Menschen und dieser systematischen Ansicht von der Universalität seiner Bestrebungen und seiner Gefühle eintreten, wird es einfacher sein, die geschichtliche Betrachtung aufzunehmen und unbefangen zu fragen, wie die Religion entstanden sei.

Darauf gibt es nur eine Antwort, welche in allen religiösen Lagern, sofern sie wissenschaftlich in Betracht kommen, zugestanden wird: die Religion ist in ihren elementaren Motiven aus dem Mythos entstanden. Der Mythos aber bezieht sich zunächst zwar auf die Natur und auf die Veränderungen, die in der Natur vor sich gehen, auf ihr Verständnis und schon auf ihre Auffassung; aber das Interesse des mythischen Menschen geht über die Natur hinaus; wenigstens über die Natur, welche wir jetzt noch auch nur im allgemeinen Sinne als solche denken. Zu seiner Natur gehört die Seele, und zwar die der Tiere, der Bäume, der Himmelskörper nicht minder als die des Menschen. Und wie die Himmelskörper eine Seele haben, so sind diese Seelen noch unmittelbarer als die der Menschen, und sie kommen dem Werte der Seele noch näher als was sonst der Mensch ist.

Der Mythos hat es daher, weil mit der Seele in aller Natur, auch vorzugsweise mit den Göttern zu tun. Sie sind überall die Seelen, im Menschen, auf der Erde und über der Erde, in der Unterwelt und im Himmel. Seele und Gott gehören im Urbewußtsein des Menschen zusammen. Der Inhalt des

Mythos ist daher im letzten Grunde die Gottheit und die Götterwelt. In ihr sind die Seelen einbegriffen.

Aus dem Mythos ist alle Kultur herausgewachsen; die Wissenschaft, die Sittlichkeit, die Poesie und alle Kunst. Die Kultur hat sich in allen ihren Urrichtungen aus dem Mythos heraus entwickelt; ist nun aber ihre Wurzel, der Mythos, erstorben, oder aber hat er sich in diesen Entwickelungen selbst dennoch forterhalten?

Unmittelbarer und augenscheinlicher ist das Element des Mythos bei der Religion als bei allen den anderen Richtungen der Kultur; denn hauptsächlich und vornehmlich will sie es ja mit der Gottheit zu tun haben. Ursprünglich ist es gar nicht ein Unterschied, geschweige ein Gegensatz zwischen Mensch und Gott, kaum ein Verhältnis überhaupt zwischen beiden, das den Anlaß und den Inhalt des Mythos bildete; denn der Mensch ist selbst ein Gott, wie der Gott nur eine Art von Mensch ist. Die Seele, die erste Abstraktion des Urmenschen, die Lebenseinheit, die sich seiner Phantasie enthüllt, läßt beide Arten von Wesen entstehen, und hält sie in einer lebendigen Einheit zusammen. Ursprünglich ist es ebenso der Mensch, wie der Gott, der in der Seele gedacht wird.

Allmählich aber entstehen eigene Richtungen, welche auf den Menschen allein gehen, und in welchen der Mensch als alleiniger Ausgangspunkt gilt; es entsteht die Kunst, welche die Gestalt des Menschen bildet, welche seine Gefühle entfaltet, ausspricht und darstellt; es entsteht der Trieb, für das Zusammenleben der Menschen in Staaten und Gemeinden zu sorgen, wobei die Kunst mithilft. Endlich wächst unter allen diesen Erweiterungen des persönlichen Gefühls auch der geistige Horizont und es entsteht das Interesse an der Erkenntnis, an der Wissenschaft, und zwar ebenso wie an der Natur, so auch insbesondere an der des Menschen und zwar nach allem Umfang seiner Interessen. Es entsteht sonach mit einem Worte die Kultur in allen ihren Richtungen. Was bleibt nun für den Mythos übrig, wenn anders er sich nicht in die Kultur einfügt, als ein fortwachsendes Moment

in deren eigenartigen Richtungen; sondern immer nur die Wurzel derselben bedeuten, als diese Wurzel aber fortbestehen und fortwirken soll?

Die geschichtliche Antwort kann nur die sein: daß der Mythos, als solche selbständige Wurzel, nicht als ein Zweig und ein Motiv gedacht, in der Religion fortlebt.

Gegen die Sicherheit dieser Antwort kann nicht eingewendet werden, daß die Religion ja auch an allem Fortschritt der Kultur ihren eigenen Anteil habe, und einen unverächtlichen. Denn das ist eben die Frage, ob dieser Anteil, wie bedeutsam er sein mag, ein eigentümlicher ist, oder ob er nicht vielmehr auf der Aneignung derjenigen eigentlichen Kulturmotive beruht, welche von der Religion sich unterscheiden und sich abscheiden.

Dem Bewußtsein des Mythos fehlt vor allem die Natur, insofern sie ein genaues Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Dieser Begriff der Natur beginnt erst mit der Wissenschaft, in Griechenland zugleich mit der Philosophie, seinen geschichtlichen Lauf.

Dem Bewußtsein des Mythos fehlt demgemäß auch der Begriff der Sittlichkeit, sofern diese es mit dem Menschen, als unterschieden von der Natur, zu tun haben will und haben muß. Wie sehr auch die Sittlichkeit sich bestreben, oder sich anstellen mag, den Menschen in Einheit mit der Natur zu denken, so ist für den Kulturmenschen diese Einheit immer nur eine Abstraktion; sie tritt erst nachträglich ein, nachdem die Unterscheidung und der Gegensatz sich fühlbar gemacht. Mithin denkt auch die Sittlichkeit den Menschen auf sein Wesen isoliert, abgetrennt von der Natur und von den Seelen und Geistern, welche die Natur beleben und beseelen, also auch von den Göttern.

Sofern der Mythos in der Kultur fortzuleben vermag, ist es also das Wesen und Walten der Götter, das seinen eigenen, eigentümlich bleibenden Inhalt bildet.

Es kann nun die Frage entstehen: wie dennoch innerhalb der Kultur der Mythos sich zu erhalten

vermochte? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen den Menschen und den Göttern, welches durch den Seelenbegriff lebendig erhalten wurde. Es ist das Ideal der Kultur, dieses Verhältnis zur Lösung zu bringen. Hat die Kultur aber ihr Ideal schon erreicht? Die Kultur ist entstanden, und hat eine große Entwicklung bereits vollzogen; aber sie hat bisher das Göttermotiv ebensowenig in dem Menschenwesen zur Auflösung gebracht, wie in dem Naturproblem. So möchte es zu verstehen sein, daß dieses Problem der Gottheit innerhalb der Kultur ein eigenes Arbeitsgebiet gewinnen und behaupten konnte. So möchte es aber auch zu verstehen sein, daß die Religion zu einem selbstständigen Faktor der Kultur geworden. So ist sie zu dem Schein einer ursprünglichen Richtung des Geistes, als eines Kulturbewußtseins, gekommen.

Die geschichtliche Betrachtung muß dagegen zum mindesten den Zweifel aufkommen lassen, ob diese Richtung, als Religion, eine ursprüngliche ist, oder ob sie vielmehr ursprünglich nur als Mythos ist, in dieser Art von Ursprünglichkeit freilich universal bliebe, aber nur insofern, als sie den Keim bildet, aus dem die universelle Entwicklung hervorgeht, die Entwicklung zur Universalität der Richtungen der Kultur. Und die philosophische Untersuchung hat diesen geschichtlichen Zweifel zur systematischen Kritik fortzubilden. Sie geht von der Tatsache und dem Plane des Systems der Philosophie aus; die Erkenntnis der Natur ist der Logik anheimgegeben, als der Logik der Naturwissenschaft; die Erkenntnis des Menschen fällt der Ethik zu, als der Logik der Geisteswissenschaften. Wenn wir in unserem Zusammenhange hier von der Kunst und demzufolge der Aesthetik absehen dürfen; ebenso aber auch von einer universalistischen Auffassung der Psychologie für die Einheit des Kulturbewußtseins: was bleibt dann noch für eine wahrhafte Richtung der Kultur übrig, sofern deren Wahrhaftigkeit und wissenschaftliche Reinheit in der Erzeugung und Bezeugung eines besonderen, eigentümlichen Inhalts der Kultur sich zu vollziehen hat?

Bleibt etwas Anderes übrig als das Problem von den Göttern? Oder soll man etwa einfach fortfahren: das Problem von Gott? Handelt es sich dabei lediglich um den Unterschied von Mehrheit und Einheit? Es zeigt ein sehr oberflächliches Verständnis von der Bedeutung des Monotheismus, von seinem Begriffe und seiner spezifischen Differenz vom Polytheismus aller Art, wenn man in einem Athemzuge des Gedankens vermeint sagen zu dürfen: die Götter und Gott. Die tiefste Kluft, welche in der gesamten Kultur zu ere spähen sein dürfte, trennt diese beiden Begriffe von einander.

Wie wenig man in das Verständnis des eigentlichen Sinnes des Monotheismus eingedrungen ist, das hat sich jetzt wieder bei dem wieder angefochtenen Prioritätsstreit zwischen Israel und Babylon gezeigt. Mit einer nur durch den zeitgemäßen Judenhaß erklärlichen Naivetät gibt man sich den Anschein eines historischen Interesses, welches zu inaugurieren sei, während es seit langer Zeit schon bei keinem Kundigen gefehlt hat. Selbst innerhalb der griechischen Mythenwelt hat man bei Dichtern und Philosophen die Keime des Monotheismus anerkannt. Aber nicht um den Unterschied der Einheit von der Mehrheit handelt es sich, noch auch um den Unterschied, welchen etwa ein oberster Gott und ein höchster gegenüber dem Chorus der Götter bildet; denn der echte geschichtliche Geist müßte daraufhin weiter fragen: worauf beruht denn aber dieser Unterschied der Einheit von der Mehrheit und von der Ueberordnung, wenn anders er nicht bloß der Gewohnheit des Zählens und des Ordnens entsprungen ist; wenn anders er in dem Begriffe der Gottheit einen sachlichen Unterschied bedeutet? Wenn aber die Frage so nicht gestellt wird, so wird sie nicht in wahrhaft geschichtlichem Geiste, sondern nur in schablonenhafter Entwicklungstechnik auf den Ursprung des Monotheismus gerichtet.

Die Propheten Israels haben dem Gedanken von der Einheit Gottes die Eigenart begründet.

Daher dürfen sie im begrifflichen Sinne als die Urheber des Monotheismus bezeichnet werden. Sicherlich muß auch für sie eine Entwicklung angenommen werden, nicht nur für ihre Reihenfolge, sondern auch eine Vorstufe, von der aus sie selbst sich erheben konnten. Und vielleicht ist diese gerade in einer Entartung des Opfergedankens zu erkennen. Wir wissen heute, daß das Opfer ursprünglich ein Festmahl war, in dem der Mensch, die Sippe, der Stamm einen friedlichen Bund mit seinen Göttern schloß. Es trat aber eine Epoche ein, in welcher der Vertrag mit den Göttern nicht so einfach und verläßlich erschien, in der der Zorn und der Neid der Götter das zweifelnde Gemüt zu einer heftigen Erschütterung brachte, so daß die blutigen Gaben nicht mehr im Fleisch der Tiere zur Götterspeise gewählt wurden, sondern Menschenopfer erlesener erschienen; in der überhaupt das Opfer nicht mehr als die zuverlässige Gabe betrachtet wurde, die Gunst der Götter zu erwerben, sondern als der zaghafte Versuch, ihre Rache zu versöhnen. Immerhin zeigt sich in dieser unschmeichelhaften Vorstellung von den Göttern doch das auftauchende Gefühl für einen Mangel, ein Unrecht im eigenen Wesen und Verhalten, für das die Rache gefürchtet wurde. Diese selbst ist daher schon eine Korrektur des ursprünglichen Neides der Götter.

Man darf daher vielleicht annehmen, daß an diese Stufe des mythischen Bewußtseins der erste Prophet, von dem Schriftliches vorliegt, angeknüpft habe. Die Angst des Bewußtseins bildet die Vorbereitung für seine Predigt. Aber während die Menschen seiner Zeit immer nur auf ihren Stammgott den Blick richten, so will Amos sie von dem Hinblick auf diesen ihren Gott abwendig machen. Das ist nicht etwa eine Paradoxie; darauf kam es von vornherein an, und dabei muß es für alle Folgezeit bleiben.

Nicht darf der Blick auf die Linie geheftet bleiben, deren einen Grenzpunkt das Ich und den andern der Gott bildet; sondern ein anderes, ein ganz anderes Verhältnis muß in die Blicklinie

eintreten: das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen. Diese andere Richtung führt der Prophet in das Bewußtsein des Menschen ein. Dieser Ausdruck ist freilich ungenau: der Prophet bringt das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen nicht zur Herrschaft im Bewußtsein seines Zeitalters; aber er gewöhnt in seiner ewigen literarischen Wirksamkeit die Menschen daran, diese Richtung auf das Verhältnis der Menschen zu einander einzuschlagen, wofern sie den Weg zu Gott suchen wollen. Nicht von Gott rückwärts zu den Menschen, sondern von den Menschen aufwärts zu Gott.

Micha hat es in dem Ausspruch, der zwar viel zitiert wird, aber nicht tief genug verstanden werden kann, präzis formuliert, worin der Unterschied des neuen Gottes von den alten Göttern besteht: „Er hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist.“ Nicht darein setzt der Prophet die Offenbarung seines Gottes, daß dieser sein göttliches Wesen dem Menschen kundgetan hätte; das ist nicht der Sinn, noch der Inhalt der göttlichen Botschaft; in seinem eigenen Wesen liegt nicht die Bedeutung Gottes für den Menschen. Was gut sei, das hat Gott kundzutun, und das hat er kundgetan. Wenn es sich aber um das Gute handelt, so handelt es sich nicht um Gott, außer sofern es von ihm ausgeht, von ihm kundgetan wird. Bei dem Guten handelt es sich um den Menschen. Daher ist diese Apostrophe: „o Mensch“ hier so innerlich bedeutsam. Wo das Gute kundgetan wird, da wird der Mensch angesprochen. Und das allein erscheint jetzt als die Aufgabe Gottes: den Menschen anzusprechen, und was gut sei, ihm zu künden.

Wo in aller Welt fände sich in den Mythen ein solcher Satz: die Götter oder einer derselben künden den Menschen, was gut sei? Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang verkünden sie, oder lassen es verkündigen; das Gute aber haben die griechischen Philosophen nicht in Delphi sich offenbaren lassen; diesen Begriff haben sie erdacht, und darin besteht ihre

Philoſophie. Wie aber die Philoſophen den Begriff des Guten erdacht haben, ſo die Propheten den Gedanken des Guten. Zwiſchen Begriff und Gedanke oder „Geſicht“ beſteht ein Unterſchied; aber gemeinſam iſt Beiden ihre Urſprünglichkeit: daß ſie, die Einen ihren Begriff, die Anderen ihren Gedanken, auch in der Form des Geſichts, dem Mythos nicht entnommen haben wollen. Der Mythos iſt feſtgebannt auf das Verhältnis zwiſchen Menſch und Gott; der prophetiſche Gedanke Gottes entſteht auf Grund des Verhältniſſes zwiſchen Menſch und Menſch. Von dieſer Stufenleiter erſt erhebt ſich die Beziehung auf Gott.

Nun entſteht aber innerhalb der Kultur eine ſchwierige Kolliſion. Denn dieſes Verhältnis von Menſch und Menſch in ſeiner Ausſchließlichkeit und Zulänglichkeit iſt es, was die gebildete Menſchheit ſich gewöhnt hat, Sittlichkeit zu nennen. Wie ſehr immer die Religion der Sittlichkeit den Rang ſtreitig machen mochte, wie eifrig ſie darauf beſtand, keine Sittlichkeit außerhalb ihres eigenen Gebietes, außer durch ſie ſelbſt als möglich anzuerkennen, ſo iſt es doch aus der Schule der griechiſchen Philoſophie her in das Bewußtſein der Menſchen übergegangen, daß die Sittlichkeit in erſter Linie die Verhältniſſe unter den Menſchen zu bedeuten und zu verwalten habe. Die Götter bleiben darum nicht außer allem Betracht, aber ſie kommen hinterher. Bei den Propheten vollzog ſich, fügte ſich eine andere Ordnung der Gedanken. Sie hatten zu allererſt das Intereſſe der Menſchen abzulenken von der Sorge um die Götter; ſie hatten auf die Menſchen ſelbſt die Einkehr zu lehren. Indem ſie dadurch aber von dem Grundgedanken der Sittlichkeit ergriffen waren, von dem Gedanken des Guten, der unter den Menſchen aufzurichten ſei, ſo kamen ſie auf die Entdeckung vom eigentlichen Sinn des einzigen Gottes. Das Gute zu ſtiften, das iſt nicht die Sache der Götter; dazu bedarf es einer neuen Gottheit, einer neuen Art von Gott; dieſe neue Art bedeutet die Einheit Gottes.

Wir brauchen jetzt nicht ſogleich auf das Verhältnis

dieser Einheit Gottes zur Einheit im Menschen und unter den Menschen einzugehen. Das sind Folgerungen, die sich Jedermann unmittelbar ergeben: daß so aus der Einheit Gottes erstlich die Einheit im Wesen des Menschen und sodann die Einheit des Menschengeschlechts sich herausgebildet hat. Besonders was den letztern Punkt betrifft, so ist es der Bibelkritik der evangelischen Kathedertheologie nicht innig genug zu danken, daß sie diesen Zusammenhang zwischen der Einheit Gottes und der Einheit des Menschengeschlechts von neuem nachgewiesen und anerkannt, und somit das blöde Vorurteil von dem Partikularismus des Judentums und von seinem Nationalgotte zurückgewiesen hat.

Damit ist jedoch nur die erste Stufe zu einem echten Verständnis des Judentums beschritten. Die nächste Folge muß die Frage betreffen, die wir an diesem Punkte erörtern. Wir sahen bisher, daß der Gedanke des einzigen Gottes in dem Gedanken der Sittlichkeit, in dem Gedanken des Guten zur Entdeckung kam. Damit ist die Religion entstanden; die Religion im Unterschiede vom Mythos.

Was ist sonach der Unterschied zwischen Religion und Mythos? Wir brauchen uns jetzt nicht auf die Betrachtung des Unterschiedes einzulassen, der zwischen Mythos, Sage und Poesie besteht. Die Poesie insbesondere gehört schon der Kultur an; den Mythos dagegen betrachten wir seinem psychologischen Wesen nach stets als ein Urelement, also als ein Vorelement der Kultur; wie sehr dieses immer in die Kultur selbst noch hineinwachsen mag. Auch zwischen dem Mythos und der Religion interessiert uns hier kein psychologischer Unterschied, sondern allein der sachliche. Die Religion will der Kultur angehören; der Mythos liegt vor der Kultur; was bleibt für den Unterschied zwischen der Religion und dem Mythos sonach übrig? Der Unterschied im Begriffe Gottes allein macht diesen Unterschied aus. Der Unterschied aber zwischen dem einzigen Gotte und den vielen Göttern liegt im Gedanken der Sittlichkeit. Der

einzige Gott hat die Aufgabe der Sittlichkeit. Darin liegt die Ursprünglichkeit, die Eigenart des neuen, des einzigen Gottes, daß er hervorgeht aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, hervorgeht aus dem Gedanken der Sittlichkeit.

Jetzt begreifen wir die Spannung, die innerhalb der Kultur zwischen Religion und Sittlichkeit entstehen konnte, entstehen mußte. Wie der Gedanke des Guten mit dem prophetischen Gotte entstand, so entstand er auch im Sokratischen Begriffe des Guten, in Platons „Idee des Guten." Und wenn wir oben sagten, daß für Sokrates und Platon die Götter hinterher kamen, so ist es vielleicht buchstäblicher zu verstehen, als der lokale Ausdruck es erscheinen läßt. Es ist eine recht müßige Frage, die althergebrachte über das Verhältnis der Platonischen Idee des Guten zu Gott; zu welchem Gotte: zu Zeus oder zu Apollon? um nicht gar etwa auf Dionysos zu raten.

Hier kommt es auf den Begriff an, auf die Erkenntnis; demgemäß aber auf den Zusammenhang der Idee des Guten mit den mathematischen Naturideen; also auf den Erkenntniswert der Idee auch für das Problem des Guten. Bei den Propheten hingegen schürt nicht der Trieb begrifflicher, wissenschaftlicher Erkenntnis; die wissenschaftliche Forschung liegt jenseits ihres Horizontes; sondern wie Dichter, wie Seher, die aus dem Opferwesen emportauchen, weissagen sie von dem Guten, das der einzige Gott den Menschen kündet. Diese Kunde ist nicht Wissenschaft, nicht Erkenntnis; denn sie wird nicht durch eine wie immer elementare methodische Forschung gewonnen; sie prägt sich daher auch nicht in Begriffen aus; sie bleibt ein Mischgebild des Denkens und des Dichtens. Das Lehrgedicht etwa gibt ihr ein ästhetisches Bürgerrecht.

Der prophetische Gedanke des Guten ist nicht und will nicht sein ein Begriff der Erkenntnis; mithin nicht ein Erzeugnis, ein Ergebnis der Erkenntnis, eines Denkens, welches von Grundlagen ausgeht und in regelrechten Folgerungen fortschreitet, sondern wie

aus einem Geheimnis heraus entspringt er. Der Prophet sucht zwar nach einer gewissen Klarheit darüber, wie er zu seiner Botschaft Gottes komme; aber es ist charakteristisch, daß es immer nur der sittliche Weg ist, auf den auch dabei seine Wißbegier gerät. Daher ist der Ausdruck „Last" so tief bezeichnend. Seine Botschaft fühlt er nicht als eine Befreiung seines Geistes, als eine Entfaltung, geschweige als eine Erhöhung seines Selbstbewußtseins; und auch nicht einmal als eine Befreiung seines Gefühls von der Last, die auf ihn drückt; sondern sie bleibt die Last, die auf ihn gelegt ist; der er sich nicht entledigt, indem er sie kundtut. Doch, wie bedeutsam hier immer die Unterschiede von allem sonstigen geistigen Schaffen sich noch ausdeuten lassen mögen, auf den Unterschied von der Erkenntnis kommt es letztlich an. Wenn nun in dieser prophetischen Sittlichkeit mit dem wahrhaft Einzigen Gotte die Religion entstanden ist, so steht sie im Unterschiede von der Erkenntnis der Wissenschaft. Und wenn in dieser prophetischen Religion des Einzigen Gottes der Gedanke der Sittlichkeit entstanden ist, so steht diese Sittlichkeit in Differenz mit der Sittlichkeit der Erkenntnis, mit der Sittlichkeit der griechischen Philosophie.

Dieser Unterschied muß fest und sicher eingehalten werden; ohne ihn gibt es keine Klarheit und keine Ehrlichkeit. Die Sittlichkeit der geistigen Kultur der Menschheit ist nicht auf dem Standpunkte der prophetischen Religion stehen geblieben; wie sehr wir sehen werden, daß sie inhaltlich einen Vorzug vor allen sittlichen Ideen der Kultur behauptet. Die Sittlichkeit ist im Gange der wissenschaftlichen Kultur und der geistigen Kultur überhaupt die Wege des Griechentums gegangen, sie ist Erkenntnis geworden, und hat sich auf diesem Wege in Gegensatz und Widerspruch zur Religion mit deren Sittlichkeit gesetzt. Wir dürfen daher der Frage nicht ausweichen: worin unterscheidet sich die Religion mit ihrer Sittlichkeit von der Sittlichkeit der Philosophie? Worin liegt der Unterschied zwischen Religion und Ethik?

Es muß seltsam erscheinen, wenn wir in den Begriff Gottes selbst diesen Unterschied setzen; seltsam aus beiden Gesichtspunkten: aus dem der Ethik, wie aus dem der Religion. Denn schon beim Ursprunge der griechischen Ethik verkannten wir nicht, daß die Götter nicht geleugnet wurden. Und den Gott der Propheten sahen wir grundsätzlich als den Gott der Sittlichkeit erstehen. Und dennoch soll im Begriffe Gottes der Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen Religion und Ethik bestehen? Wir dürfen uns dennoch von dieser scharfen Grenze nicht ablenken lassen.

In keinem Zeitalter ist es von dem einigermaßen Unbefangenen verkannt und verheimlicht worden, daß der Religion, auch der höchsten, die man als solche annimmt, mythische Elemente beigemischt geblieben seien; auch im Christentum gesteht man das Fortwirken heidnischer Elemente zu. Man sollte aber fragen, wie dies möglich sei. Man sollte sich nicht mit der wohlfeilen Historik befriedigen, daß in allen geschichtlichen Bildungen ein Kampf gegensätzlicher Motive sich vollziehe. Jedenfalls müßte man darauf denken, das geschichtliche Wesen einer so reifen Kulturgestalt, welche das Christentum ist, tiefer ergründen zu können, wenn man die Frage auf diesen Quell ihrer Lebensimpulse richtet.

Auch wir meinen nun nicht, wenn wir auf einen genaueren Unterschied zwischen Religion und Mythos dringen, als derselbe bisher angenommen wird, damit die eine Religion, als mit dem Mythos behaftet, eine andere hingegen von ihm gänzlich befreit zu erkennen; sondern wir räumen bereitwillig ein, daß in allen Erscheinungsformen der positiven Religion Mythos sich forterhalten hat. Nichtsdestoweniger aber machen wir den Versuch, den Unterschied zwischen Judentum und Christentum mit Rücksicht auf die Beimischung des Mythos in dem Gottesbegriffe zu bestimmen; und darauf auch denjenigen Unterschied zwischen Judentum und Christentum zu präzisieren, der, wie in Bezug auf den Begriff der Religion, demgemäß auch in Bezug auf den Ausbau der Ethik zwischen Beiden besteht.

Bevor wir der Sache nähertreten, seien Vorurteile abgewiesen. Wir gehen nicht etwa von dem Gedanken aus, daß in der Trinität ein abgeschwächter Monotheismus, also eine Forterhaltung des Polytheismus vorliege. Denn uns könnte für diese Frage nur interessieren, ob das Problem der Sittlichkeit durch die Trinität verkümmert würde.

Auch von dem Gedanken werden wir nicht geleitet, daß durch die zwei Naturen in der Gottheit das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, entgegen dem prophetischen Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, stabiliert sei. Denn wir haben vor allem es anzuerkennen und durchzudenken, daß dadurch nur unmittelbarer und zwar zugleich im Sinne der griechischen Ethik, das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, weil im Menschen selbst, und weil dieser zugleich Gott sei, um so zuverlässiger begründet und festgestellt werden soll. Alle diese Erwägungen müssen jetzt zurücktreten.

Noch ein anderes Vorurteil muß aus dem Wege geräumt werden. Wir gehen darauf aus, ein Vorwalten des Mythos in der christlichen Gottesidee zu betrachten. Das scheint eine Schmähung zu sein. Der Schein fällt jedoch jenseits historischer, wie philosophischer Untersuchung. Die fortgeschrittene Einsicht würdigt jetzt das Wesen des Mythos besser. Er gilt jetzt nicht mehr lediglich als ein Vorelement, sondern durchaus als ein Urelement der Kultur. Und in vieler Hinsicht scheint die Kultur fortdauernd dieser mythischen Urkraft zu bedürfen. Wir brauchen hierfür nur an die Kunst zu denken, und zwar an alle Arten derselben, und nicht in letzter Stelle an die Poesie. Ja, selbst für eine ethische Fortbildung des religiösen Problems jenseit der Grenzen der Religion könnte es beinahe fraglich werden, ob man des mythischen Urmotivs für die Realität eines Gottes gänzlich und bis auf den letzten Rest entraten kann. Schon aus solchen Seitenblicken ergibt sich, daß uns die Absicht fernliegen muß, eine Religion verdächtigen und in ihrem Werte schmälern zu wollen, wenn wir die Präponderanz des Mythos in ihr fixieren zu müssen

glauben. Vielmehr wird damit auch ein geschichtlicher Ruhm zuerkannt.

Man muß vor allem hierbei auch bedenken, daß das Christentum aus einer Verbindung von Judentum und Griechentum nicht nur in dem Sinne hervorgegangen ist, daß diese Verbindung die von Monotheismus und Polytheismus bedeutet; sondern daß sie zugleich auch die Verbindung von Religion und griechischer Philosophie ausmacht. Das christliche Dogma, auch insofern es in dem Mythos wurzelt, ist durch die Dialektik der griechischen Philosophie hindurchgegangen, und sein Mythos ist als Philosophem zum Dogma umgeschmolzen worden. Darauf begründet sich, darin wurzelt die geschichtliche Kraft des Christentums, seine Urkraft und auch die Fortdauer seines geschichtlichen Vermögens. Es hat in seinem Ursprung die philosophischen Motive der griechischen Erkenntnis in sich aufgenommen, mit seinen religiösen Motiven verknüpft, und wegen dieser Verknüpfung eben der mythischen Motive sich nicht erwehren können.

Liegt doch auch die Vorstufe des Christentums innerhalb des griechischen Judentums schon auf dieser Verbindungslinie zwischen dem prophetischen Judentum und dem philosophischen Judentum, dem griechischen. Der Logos des Juden Philo ist in dieser Richtung entstanden; die größte Ablenkung, welche im Horizonte des Prophetismus denkbar ist: die Frage nach einem Mittler zwischen Gott und Mensch. Eine Profanierung der Transzendenz Gottes, wie sie innerhalb des prophetischen Monotheismus nicht schroffer erdacht werden kann. Ein Gott, der nur von außen stieße, nicht im innersten die Welt, die Menschenwelt bewegte; ein Gott, der nicht aus seinem Wesen heraus den Menschen angeht! Der Gott, der das Gute dem Menschen kündet, er bringt es ihm auch selbst, er leistet es ihm, wie er es ihm gewährleistet. Und dennoch hat auch das ägyptische Judentum der späteren Zeit dieser Versuchung des Griechentums nicht widerstehen können, sich nicht entziehen wollen. Mit dem Griechentum hat sich der Mythos wieder in die

Religion eingeschlichen, in der Kultur selbst sich wieder lebendig gemacht. Und so hat er sich im Christentum als Weltmacht ausgebreitet.

Das Judentum hat nicht nur einmal durch Philo den Einfluß des griechischen Geistes erfahren; auch im Mittelalter, als der Neuplatonismus wiedererweckt wurde, ist es besonders Salomo ibn Gabirol, der, ohne Bibel und Talmud zu zitieren, in seinem arabisch geschriebenen Werke Fons vitae den Spinozismus vor Spinoza begründete, indem er die Einheit Gottes als die Einheit der Substanz, auch als Materie, durchzuführen wagte. Es ist begreiflich, daß auch das philosophische Judentum sich von diesem Werke abwandte, obwohl sein Verfasser wegen der Fülle und der Innigkeit seiner synagogalen Poesien ein großes Ansehen genoß und behielt. Und es ist ebenso auch die historische Kuriosität verständlich, daß dieser jüdische Dichter-Philosoph unter seinem arabischen Autornamen Avicebron vom Anfange des 16. Jahrhunderts ab als Jude verschwinden, und bis zur Wiederentdeckung durch Salomon Munk als Muhammedaner gelten konnte. Obwohl der Monotheismus dem Zauber des Pantheismus auch im Judentum nicht immer und keineswegs grundsätzlich Widerstand leisten konnte, so läßt sich doch eine peinliche Bedachtsamkeit dieser Verlockung gegenüber in seiner inneren Geschichte erkennen. Das Christentum dagegen hat gerade in den Epochen seiner Vertiefung bis auf den jungen Luther hin aus diesen Motiven geschürft und neues Leben erweckt. Dies muß einen inneren Grund in dem spezifischen Begriffe dieser Religion haben.

Wenn wir diesem Begriffe nun auf den Grund kommen wollen, so ist es zweckmäßig, noch eine andere Tatsache in der Geschichte des philosophischen Judentums zu beachten. Im Zusammenhange mit der Philosophie des Islam wird die Lehre von den Attributen Gottes zum Grundproblem der religiösen Spekulation. Da ist es nun charakteristisch, daß alle namhaften Juden gegen die Attribute Gottes eintreten; und diese Richtung wird in Maimunis Führer der

Verirrten (More Nebochim), dem klassischen Hauptwerk der jüdischen Religionsphilosophie, zur Vollendung gebracht. Das Nichtwissen der Attribute bedeutet das Nichtwissen des Wesens Gottes.

Man könnte zuerst versucht werden zu fragen: was für eine Religion soll das sein, in welcher das Nichtwissen von Gottes Wesen zum Fundamente wird? Es ist jedoch noch dringlicher die andere Frage: was für eine Philosophie mag das sein, in welcher das Nichtwissen zum Interesse und Inhalt der Erkenntnis wird?

Man kann nun aber an einem interessanten, wichtigen historischen Punkte die Bedeutung dieser Frage abschätzen. Nicolaus von Cues bezieht sich auf Maimonides in Bezug auf diese Theorie des Nichtwissens der Attribute. Er aber benutzt dieselbe für seine docta ignorantia, mit der er in moderner Originalität die Erkenntnis auf neuen Grundlagen aufbaut. Dieses Interesse leitet jedoch keineswegs die Theorie der arabischen Juden. Sie wollen nicht, wie Cusa, mittelst einer Skepsis eine Grundlegung der Erkenntnis beginnen, sondern ihnen handelt es sich vornehmlich um die Sicherstellung der Gottesidee gegenüber dem Unglauben, wie nicht minder gegenüber den falschen Glaubensarten. Und nun wird es entscheidend für das Wesen des jüdischen Monotheismus: was diese Dogmatiker des Judentums als Inhalt der Gotteserkenntnis ausschließlich bestehen lassen.

Wenn wir bisher sagten, daß jene Philosophen der Synagoge die Attribute Gottes bestreiten, so war dies ungenau: sie bestreiten nur diejenigen Attribute des göttlichen Wesens, welche nicht unmittelbar als Musterbegriffe der menschlichen Handlungen dienen können. Sie beschränken die Erkenntnis auf die Erkenntnis der „Attribute der Handlung." Nur diejenigen Attribute Gottes sollen Gegenstand der menschlichen, der religiösen Erkenntnis sein dürfen, welche das Wesen Gottes als das Urbild der Sittlichkeit bestimmen. Außerhalb dieses Interesses an der Sittlichkeit ist das Wesen Gottes unerforschlich,

d. h. nicht Gegenstand des philosophischen Interesses und ebensowenig des religiösen Glaubens.

Diese Position der jüdischen Dogmatik, welche durch die ganze Reihe dieser Klassiker hindurch behauptet wird, ist eine folgerichtige Fortführung der ursprünglichen Bedeutung des prophetischen Monotheismus. Gott hat sein Wesen ausschließlich in der Sittlichkeit. Er ist das Vorbild und das Urbild der Sittlichkeit, welche die Menschen in ihren Handlungen kraft ihrer Freiheit zu betätigen haben. Der Mensch selbst ist Herr seiner Sittlichkeit; er hat sie zu vollziehen, und daher auch zu verantworten. Gott kann ihm dabei beistehen; doch das ist schon ein Ausdruck, der an der Grenze der Popularität liegt. Genauer ist das Wort des Talmuds: daß die Gottesfurcht außerhalb der Sphäre der göttlichen Allmacht liegt. Nur als Ideal der menschlichen Handlung darf das Wesen Gottes gedacht werden. Nur diejenigen Attribute, in denen die Tugenden bezeichnet werden, dürfen als Attribute Gottes den Gegenstand der religiösen Erkenntnis Gottes bilden.

Die entscheidende Bedeutung, welche in dieser Grundrichtung des jüdischen Denkens für den Begriff des Judentums sich darstellt, ist dahin zu formulieren: daß dadurch der Mythos aus der Religion des Judentums ausgeschieden wurde.

Wir erkannten den tieferen Begriff des Mythos darin, daß er ein unmittelbares Verhältnis zwischen Mensch und Gott aufstellt und festhält. Wir erkannten weiter, daß die Propheten zur Entdeckung von der Bedeutung des einzigen Gottes dadurch gelangten, daß sie dieses direkte Verhältnis bekämpften, dagegen den Blick des Menschen auf seinen Nebenmenschen lenkten. Gott trat zurück; aber je inniger das Interesse am Mitmenschen wurde, und je dringlicher die Sorge wurde um den Ausbau und die Reinhaltung dieses Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch, desto freier, tiefer, heller wurde der Ausblick auf jenen Gott im Hintergrunde alles Bewußtseins. Dieses spezifische Merkmal, welches die Religion vom Mythos unterscheidet, hat sich im Judentum erhalten; denn es war der Grund-

begriff der Einheit Gottes, welcher dieses Fundament in Kraft erhielt. Der jüdische Monotheismus wäre zu Grunde gegangen, wenn dieses Motiv, dem es seinen Ursprung verdankt, hätte erschüttert werden können.

Das Wesen Gottes ist und bleibt das Wesen der menschlichen Sittlichkeit. Und dieses Wesen der menschlichen Sittlichkeit hat die strenge Bedeutung: daß der Mensch seine Sittlichkeit selbst sich zu erschaffen, zu erbauen, zu erhalten, und daher auch zu verantworten habe. Sie kann nicht von dem Wesen Gottes auf das Wesen des Menschen überfließen. Wie kosmisch, so wird auch ethisch jede Art der Emanation verpönt. Gott bedeutet nicht die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann, sondern lediglich das Musterbild, die Vorzeichnung, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat.

In diesem Sinne der Vorzeichnung ist auch die Vorschrift, der sogenannte Befehl zu verstehen; wenn anders er nicht einen plumpen Widerspruch gegen die Freiheit des Menschen bilden soll. Der Befehl, das Gesetz ist nur ein anderer Ausdruck für dieses Wesen Gottes, als das Urbild und Vorbild der menschlichen Sittlichkeit. Was Gottes Wesen sonst ausmachen mag, das kann ich nicht wissen; das will ich nicht wissen. Es entzieht sich meiner Fähigkeit, und ebensosehr meinem religiösen Interesse. Es gilt dafür das Wort Hiobs: „die Tiefe Gottes wolltest du erreichen?" So erschöpft sich der jüdische Gottesbegriff in der ethischen Bedeutung der Gottesidee.

* * *

Auf dieser Einschränkung beruht die Differenz zwischen Judentum und Christentum. Wiederum liegt es uns fern, die überall durchwirkende ethische Tendenz und Kraft der christlichen Gottesidee zu verkennen. Aber gerade in der sittlichen Grundbedeutung, die sie ins Werk setzt, prägt sich dieser Unterschied aus. Es ist der Grundgedanke des christlichen Monotheismus, der auf diese Tendenz hintreibt. Während im Judentum

das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch aufgerichtet wird, wogegen Gott in den Hintergrund des Ideals zurücktreten muß, wird im Christentum das unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder aufgerichtet.

Es wäre verkehrt, dies schlechthin als Heidentum zu bezeichnen; denn in der Trinität soll auch die Sittlichkeit des Menschen begründet und sichergestellt werden. Aber was in der allgemeinen Poesie geschichtsphilosophischer Betrachtung als ein hoher Vorzug des Christentums gepriesen wird, daß es die Unmittelbarkeit von Gott und Mensch herstellt und darstellt, dieses sein Grundmotiv erhält ebenso seinen Zusammenhang mit dem Mythos, wie es andererseits auch seine Verwandtschaft mit dem Pantheismus begründet. Für seine Dogmatik aber steht es außer allem Zweifel, daß sie in dieser mythischen Quelle ihren Grund hat.

Die Menschwerdung Gottes hat ihren tiefsten, auch für die Geschichte der Ethik fruchtbaren Grund sicherlich in dem Grundmotiv der Ethik: daß die Sittlichkeit das Werk des Menschen sein müsse. Sofern nun also Gott und Sittlichkeit als identisch gedacht werden, so muß eben Gott Mensch werden; man könnte versucht sein, zu sagen: er müsse von vornherein Mensch sein, wenn anders sittlich sein heißt Mensch sein.

Und ebenso ist es nicht etwa Beschönigung, wenn man auch umgekehrt es anzuerkennen bestrebt ist, daß der mystische Gedanke der Vereinigung des Menschen mit Gott in dieser Fassung seinen mächtigen Ausdruck erlangt: die Menschwerdung Gottes bedeutet das Gottwerden des Menschen. Und diese muß nicht nur den Sinn der absterbenden römischen Antike haben, in der das Gottwerden, die Vergottung, nicht nur, wie ehemals für den Heroenkultus, so nunmehr für die Kaiserverehrung zum Ceremonial der Politik gehörig wurde. Das Gottwerden ließ eine natürliche Idealisierung zu, und bedeutet in derselben die Läuterung und Erhebung zur höchsten, zur idealischen Sittlichkeit. Das alles bleibt unbestritten, und wird in jedem Sinne historischer Pietät anerkannt

und beherzigt. Dennoch aber müssen wir von hier aus zur Begriffsbestimmung der Religion an das Christentum die Sonde legen.

Je unbefangener wir diesen ethischen Kern in der christlichen Dogmatik zugestehen, desto klarer wird von hier aus die Differenz vom Judentum. Der Gott, der zugleich Mensch ist, ist eben nicht nur und nicht ausschließlich das Vorbild des Menschen. Daher ist es hier das Wesen Gottes, welches den eigenen Inhalt des Glaubens bildet. Freilich vollzieht sich dieses Wesen in der ganzen Geschichte seines Daseins nur unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit; aber es ist nicht der Gesichtspunkt der selbständigen menschlichen Sittlichkeit, durch den und auf den das Wesen Gottes eingeschränkt wird. Das ist das Erbteil des Mythos, welches im Christentum fortlebt. Nicht daß darum schon dieser Gottesbegriff unsittlich oder widersittlich würde; auch der Mythos hat die Tendenz zur Sittlichkeit; aber eine außersittliche Sphäre wird dadurch das Dogma zu beschreiben genötigt; wenn anders die Sittlichkeit auf der Freiheit beruhen muß. Es ist nicht erforderlich, daß wir zum Erweis dieses Gedankens die christliche Dogmatik durchgehen; es wird genügen, wenn wir ihren vornehmlichsten Grundbegriff betrachten.

Die zweite Person der Trinität figuriert als Erlöser. Wir können, um die Bedeutung dieses Punktes für unser Problem zu verstehen, sogar davon absehen, was sonst an mythischen Elementen die Menschwerdung enthält, wie insbesondere das Leiden, einschließlich gar des Sündigens. Auch den Opfertod Christi dürfen wir außer Betracht lassen, obwohl hierin deutlich genug der intimste Zusammenhang mit dem Mythos unverkennbar wird. Aber wir wollen, um der Sache tiefer auf den Grund zu kommen, nicht auf die oberflächlichen Momente unseren Blick heften.

Der eigentliche Sinn und Zweck dieses ganzen dogmatischen Gebäudes ist doch das Seelenheil des Menschen, mithin, wie man gemeinhin zu denken pflegt, seine Sittlichkeit. Die Frage ist aber eben, ob diese

beiden Begriffe sich decken; ob die Sittlichkeit des Menschen errichtet werden kann auf dem Grunde seiner göttlichen Erlösung. Und um diese Frage zu einer klaren Lösung zu bringen, wollen wir an einen Punkt anknüpfen, der oberhalb der religiösen Differenzen zwischen beiden Formen des Monotheismus liegt.

Zunächst haben wir wiederum zu erkennen, daß hier, und das wird ja als der spezifische Vorzug des Christentums ausgegeben und anerkannt, daß hierdurch das unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott hergestellt wird; man bezeichnet es in einer schwankenden Fassung als das Verhältnis der Unmittelbarkeit. In dem letzteren Ausdruck liegt schon ein Werturteil des religiösen Bewußtseins; schlicht logisch ist dagegen die Sache, auf die es ankommt, durch das unmittelbare Verhältnis bezeichnet. Damit ist gemeint, daß der Mensch durch Christus keines Gottes bedarf, um zu Gott zu gelangen. Dieser Tautologie wird jedoch dadurch ausgewichen, daß an zweiter Stelle für Gott die Sittlichkeit eintritt. Man bedarf also keines Gottes, um zur Sittlichkeit zu gelangen.

Indem man so die Tautologie im Gedanken der Unmittelbarkeit umgangen hat, kann man einen anderen Widerspruch zur Konsequenz erheben: Die Unmittelbarkeit soll nämlich den Mittler einschließen. Darum muß Gott zum Mittler werden, damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmittelbar werde. Dies ist die Differenz vom Judentum, die wir schon erwogen haben: im Judentum ist Gott nur Vorbild, nur Vorzeichnung, an der wir zu lernen haben, was Sittlichkeit sei. Wie sie in uns wirklich werde, dazu können wir keiner Vermittlung Gottes bedürfen; er würde sonst als ein direktes Glied zu uns in Verhältnis treten. Die Sittlichkeit kann nur und ausschließlich durch unsere eigene Handlung unsere Wirklichkeit werden. Gott bedeutet hierfür nur gleichsam die Möglichkeit des Musters und Schemas. Das Alles liegt schon in dem Gegensatze zum Mythos, den wir zu Grunde gelegt haben.

Jetzt aber gilt es, ein anderes Moment aus dem

Dogma der Erlösung herzuleiten. Der tiefste Gehalt dieses Dogmas liegt in der Beziehung, die es für das menschliche Individuum aufstellt. Aus seiner Sünde heraus wird das Individuum ausgegraben, damit es durch die Erlösung das Seelenheil als Individuum, als sittliches Individuum — wir wollen es an dieser Stelle so zugeben — erlangen kann. Je tiefer so das sittliche Individuum begründet wird, desto enger schließt sich das Verhältnis zwischen ihm und seinem Gotte. Und das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch?

Dieses Verhältnis tritt als Problem, geschweige als einziges, zurück. Und sofern es latent bleiben muß, so gilt seine Lösung als immanent in der Erlösung des Individuums. Damit aber richtet sich eine große Schranke auf. Denn wo die Erkenntnis dieser Lösung fehlt, die Glaube genannt wird, und zwar selbst in der tiefst möglichen Bedeutung des Wortes, — wie steht es da um die Lösung jenes andern Problems? Es eröffnet sich bei dieser Frage sogleich der weite Horizont der Glaubenskämpfe der religiösen Menschheit. Und wir erkennen, wie unvermeidlich und unaufhörlich er den Schauplatz der Geschichte beherrschen muß.

Die Erkenntnis des göttlichen Wesens, und zwar diese bestimmte Form und dieser unabänderliche Inhalt der Gotteserkenntnis ist nunmehr zur Grundbedingung der menschlichen Sittlichkeit erhoben. Und je mehr diese Gotteserkenntnis sich zugleich als Gottesliebe fühlt, desto leidenschaftlicher wird der Glaubenskampf, der Kampf um die Erkenntnis und die Liebe Gottes. Es gilt daher nicht als Einschränkung der Menschenliebe, des Menschentums überhaupt, daß diese Grundbedingung festgelegt wird; denn auf anderem Wege ist die Sittlichkeit nicht zu erdenken, geschweige zu verwirklichen als auf diesem Wege der Gotteserkenntnis, des Glaubens an das Wesen Gottes und an die göttliche Erlösung.

Und doch ist dies noch nicht das fundamentale, charakteristische Moment in dieser ganzen dogmatischen Veranstaltung: es liegt in dem, wie immer sittlichen,

Begriffe des Individuums selbst. Nicht dieses darf den Zielpunkt bilden, wie es eben auch nicht den Ausgangspunkt bilden darf. Wenn von vornherein das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch das ausschließliche Problem der Religion bildet, so wird der Mensch eben nicht in erster Linie und seines eigenen Seelenheils wegen vornehmlich als Individuum gedacht, sondern von vornherein in der Linie der Menschheit. Damit aber wird unmittelbar die Differenz vom Mythos schroff und sicher. Mit der Menschheit hat der Mythos nichts gemein. Ihn interessiert höchstens das Geschlecht, der Stamm, die Nation; auf die Menschheit hat kein heidnischer Mythos jemals den Blick gerichtet.

Die Idee der Menschheit ist daher auch nicht in der griechischen Philosophie aufgegangen, die in der platonischen Tiefe selbst mit dem Mythos der vaterländischen Götter verwachsen blieb; wenngleich der Delphische Gott, wie wir es schon beachtet haben, seine Strahlen nach dieser Einheit aussendete. Die Idee der Menschheit ist die Frucht der Einheit Gottes. Und nur weil die Propheten vermocht haben, der mythischen Korrelation zwischen Mensch und Gott zu trotzen, und dagegen die Korrelation zwischen Mensch und Mensch einwurzelten in den Mutterboden der prophetischen Religion, nur durch die Einheit Gottes, welche sie dadurch zur Wahrheit machten, vermochten sie die Einheit des Menschengeschlechts, den höchsten, den letzten Gedanken der Sittlichkeit, zu entdecken.

Zu diesem Begriffe der Menschheit steht der Begriff des Individuums nicht in unmittelbarem, nicht in einem methodischen Zusammenhange, sofern es sich beim Individuum vornehmlich um sein Seelenheil handelt, und zwar auch wenn wir dasselbe mit seiner Sittlichkeit gleichsetzen dürften. Dadurch aber entsteht in der Geschichte des Monotheismus ein neues Moment, durch welches die Religion sich vom Mythos nicht nur negativ unterscheidet, sondern positiv abscheidet.

Diesen positiven Begriff in der Religion der Propheten bildet der Begriff des Messias. Auch

er hat seinen Ursprung im Mythos, denn er hängt sicherlich zusammen mit dem Urgedanken eines Weltuntergangs, der in mannigfachen Wendungen den Gedanken eines Strafgerichts der Götter ausprägt. Aber er verbindet sich hier mit dem streng sittlichen Gedanken, der eben die Religion vom Mythos abscheidet, nämlich mit dem des Strafgerichts wegen der Vergehungen, welche die Menschen mit einander, insbesondere die Reichen gegen die Armen verüben. Es sind nicht die Vergehungen etwa wegen Unterlassung des Opferdienstes gegen die Götter; sondern diese ganze Art von Gottesdienst wird in schroffen Widerspruch gesetzt zu dem Dienste der Sittlichkeit, als dem der Religion.

Ein zweiter geschichtlicher Ursprung liegt für den Begriff des Messias in der Politik. Hierin ist von vornherein eine innerliche Verbindung vorbereitet, sie brauchte nur ausgeführt zu werden. Das soziale Moment ist an sich ein politisches, sofern es die Glieder des Staates betrifft. Auf der Harmonie dieser Glieder beruht der Bestand des Staates nicht zum geringsten Teile. Und die Propheten sind die Anwälte der Armen und der niederen Stände gegen die Fürsten und die Reichen. Und sie vertrauen ihrem einzigen Gott, als dem „Vater der Waisen und Anwalt der Wittwen."

Freilich kann von den internationalen Verhältnissen nicht abgesehen werden. Die Propheten waren Politiker auch in diesem die auswärtigen Verhältnisse umspannenden Sinne. Je drohender der Untergang des Staates wurde, desto dringlicher verflocht sich der Tag des Gerichts mit dem Tage der Hoffnung. Der prophetische Patriot hat die Hoffnung für sein Volk, vielmehr für seinen Gott, für seine Religion zu einer sittlichen Kraft des Gemütes auszubilden vermocht. Es war in der Tat ein neues Vermögen, welches in dieser Hoffnung im Geiste des Propheten aufstieg. Die Griechen kennen diese Hoffnung nicht; bei ihren Dichtern selbst ist sie nur ein eitles Gelüsten, das sich auf die Phantasie der Selbstsucht bezieht. Die Hoffnung der Propheten dagegen geht und zielt auf eine ferne Zukunft ihres

Volkes, und in dieser auf eine Zukunft der Menschheit. Diese Hoffnung ist nicht eine Ausgeburt der Phantasie, noch die irgend eines natürlichen psychischen Hanges, sie ist das in folgerechtem Denken sich ausbauende Erzeugnis der eigensten sittlichen Richtung, der neuen Richtung auf die neue Sittlichkeit.

Worin besteht das Neue, so daß darin die Religion im Unterschiede vom Mythos sich befestigen konnte? Es ist die Menschheit im Unterschiede vom Individuum, welche diesen neuen Begriff der Sittlichkeit bildet. Daher ist auch das Auftauchen und das Erstarken eines neuen Zeitbegriffs für diese neue Richtung des Denkens so außerordentlich charakteristisch. Auch der Mythos hat eine Lichtseite zu dem Schreckensbild des Weltendes; diese liegt in der Vergangenheit, in welche ein goldenes Zeitalter verlegt wird. Es ist aber nicht allein dieser Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit, der das Bild des messianischen Zeitalters charakterisiert; sondern ebenso bedeutsam ist der Unterschied von der Gegenwart.

Für den Geist der Naturerkenntnis konzentriert sich alles Interesse auf die Gegenwart; in ihrem Dasein ist alles Sein beschlossen; sie hat die Vergangenheit in sich aufgesogen. So lebt auch der Mensch unter dem ausschließlichen Einfluß dieser Richtung des Denkens gänzlich in der Gegenwart; sie stellt seine Wirklichkeit dar und fest. Das mythische Denken verfolgt diese Wirklichkeit allenfalls noch in eine Präexistenz zurück, und wo es eine Zukunft ersinnt für das Individuum, da ist diese eben nur eine Fortsetzung der Gegenwart oder eine Wiederholung der Vergangenheit, nicht aber eine neue Art des Daseins. Das sinnliche, wie das mythische Denken, bleibt eben auf das Individuum, oder auf die Mehrheit der Individuen, welche Stamm und Volk in der Wirklichkeit der Gegenwart bilden, beschränkt.

Ein ganz anderer Sinn liegt in dem Zukunftsbegriff, mittelst dessen die Propheten den Begriff des Messias ausgestaltet haben. Er ist der Sendbote ihres

Gottes durch ihr Volk an die Menschheit. Diese Menschheit ist noch keine Wirklichkeit auf Erden. Erst wenn alle Völker zusammenströmen werden zur einheitlichen Verehrung des Einzigen Gottes, erst in dieser Zukunft wird die Menschheit wirklich werden. Diese Zukunft ist daher kein Traumgebild, keine Phantasie der Dichtung, kein Rätselbild eines kühnen, über einen engen Nationalsinn hinausstrebenden Verlangens, in dem etwa nur ein politischer Eroberungssinn sich versteckt hielte. Diese Hoffnung ist der Zielgedanke einer neuen Richtung der Sittlichkeit.

Es ist eine Urform des sittlichen Idealismus, welche hier sich vollzieht. Nicht nur das soll wirklich sein, was die Gegenwart darbietet in Natur und Menschenwelt, sondern wirklich ist in eminentem Sinne das, was noch nicht wirklich ist, aber in der Hoffnung vorweggenommen, in der Schau der Hoffnung als Wirklichkeit gefordert wird. Hoffnung, Zukunft, Menschheit gehören zusammen; sie bilden den Protest gegen die alleinige Wirklichkeit der Gegenwart in Natur und Geschichte.

Wir sind damit auf die schon äußerlich schärfste Differenz zwischen Judentum und Christentum gekommen. Für das richtige Verständnis des Messianismus kann keine stärkere und gründlichere Hemmung ausgedacht werden, als welche in der falschen Uebersetzung des Messias durch Christus festgelegt ist. Denn Christus ist der Erlöser des Individuums, und nur dadurch kann und will er es auch für die Menschheit bedeuten. Der Messias dagegen ist der Erlöser der Menschheit, und nur dadurch kann und will er es für das Individuum werden.

Daß der Messias auch die Erlösung des Individuums zu seiner ausdrücklichen Aufgabe macht, daran ist kein Zweifel; Jeremia und Ezechiel haben den Begriff des Individuums in Sünde und Erlösung entdeckt. Aber wie es keinen tieferen Unterschied als den der Methode gibt, so ist sonach der Unterschied zwischen Christus und Messias der denkbar tiefste.

Nur von der Allheit der Menschheit aus kann das Individuum zu seinem sittlichen Heile gelangen. Die Zukunft der Menschheit, sie erst gewährleistet die Wirklichkeit des sittlichen Individuums. Bis zum Frieden in der Natur schwingt sich die sittliche Sehnsucht nach dieser Zukunft auf. Daher die grundsätzliche Bekämpfung des Krieges, als des geschichtlichen Götzendienstes. Es ist der echte, lebendige, wahrhaftige Geist der Geschichte, der Weltgeschichte in der Perspektive der Menschheit, der den Messianismus der prophetischen Religion leitet und prägnant macht. Das ist Urkraft der Sittlichkeit, und es ist letztes und höchstes Ziel der Sittlichkeit.

Es bedarf nur des kurzen Hinweises auf die Differenz, welche dagegen im Christusgedanken besteht. Wir brauchen nicht darauf einzugehen, daß es der ganzen Anlage des Dogmas gemäß vorzugsweise um das Individuum sich handelt, um seine Erlösung, seine Verwandlung, seine Wiedergeburt. Nur wie der Begriff der Zukunft sich demgemäß gestaltet, das sei kurz betrachtet. Es ist ein tiefer Sinn in dem ewigen Leben geborgen, das hierdurch errichtet wird. Fern sei es von uns, diesen tiefen Sinn verflüchtigen zu wollen. Es wird dadurch von anderer Seite her der Gedanke des geistigen Seins für die Sittlichkeit begründet. Auch hierdurch wird dem Naturalismus der sinnlichen, der vergänglichen Wirklichkeit Trotz geboten; und wie die Unsterblichkeit der Seele durch diese dogmatische Vorrichtung gesichert werden soll, so wird sie damit wenigstens bestimmter präzisiert und objektiviert. In diesem ewigen Leben ist eine Vorstufe zu erkennen für das Reich der Geister, als das Schema der Verfassung sittlicher Wesen.

Indessen muß man doch immer bedenken, daß dem ewigen Leben die ewige Verdammnis zur Seite steht, und daß durch diese wieder die ungezügelte Phantasie der heidnischen Mythenwelt einzieht; wie denn auch gerade in der neuesten Zeit der Zusammenhang dieser anscheinend urchristlichen Vorstellungen mit der orphischen Theologie überraschend klar herausgestellt worden ist. Hierdurch ist

alle die Gefahr nur noch verstärkt worden, welche in diesem strengen Begriffe gegenüber der Freiheit und der Perfektibilität des sittlichen Individuums nicht nur in der dogmatischen Abstraktion, sondern für alle weltliche Praxis obwaltet.

Auch für den Grundbegriff in diesem ganzen dogmatischen Kreise, für den vom Reiche Gottes, ist der Unterschied zwischen Individuum und Menschheit nicht ausgeglichen. Auch wenn wir bereitwillig zugestehen, daß das Reich Gottes im christlichen Sinne nicht ausschließlich die jenseitige Welt des ewigen Lebens bedeuten muß; wenn wir ihr auch die Bedeutung des Reiches Gottes auf Erden zuerkennen würden, so kann dies doch nur in dem Sinne zulässig sein, daß dieses Gottesreich in uns gegründet sei. Immer aber bleiben wir es, wie wir sind, oder geworden sind, oder werden können, in denen dieses Gottesreich errichtet wird. Immer also ist und bleibt es das menschliche Individuum, in dem das messianische Reich begründet wird.

Im prophetischen Sinne dagegen ist es die Weltgeschichte, ist es die Menschheit, in der idealen Vereinigung der Völker, welcher das Reich Gottes zu verwirklichen aufgegeben wird; welche allein es zu verwirklichen vermag; von der erst jene Wirklichkeit in das menschliche Individuum hineinstrahlen, zurückdringen kann. Freilich muß auch sie im Individuum sich verwirklichen, gleichsam in das Individuum hinein sich verwirklichen. Das muß auch der christlichen Religion zugestanden bleiben; aber den methodischen Ausgang darf allein die Menschheit der Zukunft bilden. Das ist der Unterschied; und der muß durchgedacht werden. Das fordert nicht allein die vergleichende Religionsgeschichte, sondern nicht minder auch die systematische Ethik.

So ist es geschichtlich, wie sachlich, zu verstehen, daß das Judentum bei aller Trübung mit Mystik, und bei aller mythischen Verwirrung, der es in keinem Zeitalter gänzlich sich enthoben hat, dennoch der Eschatologie sich niemals in die Arme geworfen hat, sondern dieselbe vielmehr zu einer grundsätzlichen Leitung nicht kommen

eine solche hier möglich wäre; sondern immer müßte er die erste sein, die, von der Alles abhängt, ausgeht und auf die Alles zurückgeht, was wahrhaft göttlich ist, und daher wahrhaft menschlich werden kann. In dem messianischen Gotte ist es schlechterdings nicht mehr das Interesse am Wesen Gottes, sondern ausdrücklich das am Menschen, am Menschengeschlecht, um das dieser Begriff sich dreht.

Darauf aber kommt es an, daß das Interesse der Menschen sich hinweg und hinaushebt über jenen mythischen Sinn, der dem Wesen der Götter oder Gottes nachgeht und nachspürt; daß wahrhafte Demut des menschlichen Geistes sich an den Gedanken gewöhnen lerne: von Gott will ich nur wissen, was mir als Menschen frommt. Ich kann nur das von ihm wissen, und ich will es auch nur. Damit wächst der sittliche Geist über die Religion des Mythos hinaus und über allen Mythos in der Religion.

Damit hört auch das Interesse an der sogenannten Person Gottes auf und an dem sogenannten lebendigen Gotte. Denn Person, als Persönlichkeit, ist ein sittlicher Begriff. Und ein sittlicher Begriff ist ein Begriff des Menschen, und nur des Menschen. Und Gott ist nicht Mensch.

Noch weniger hat der Begriff des Lebens eine wahrhafte Anwendung auf ihn. Daher hat schon Maimonides die Kühnheit gehabt, das Leben ihm abzusprechen; oder nach der Behutsamkeit seiner darin doch das Mittelalter weit überfliegenden Ehrlichkeit, den Begriff des Lebens bei Gott und beim Menschen zu unterscheiden. Schon das Tierleben fordert ja eine solche Unterscheidung heraus. Person und Leben müssen in den Schatten der Diskretion zurücktreten; nur die Idee, der Begriff und die Wahrheit ethischer Erkenntnis geziemt sich für den Namen Gottes.

* * *

Weil aber der Begriff Gottes die logische Dignität hat, Idee zu werden, so muß er dies nicht nur für die Religion werden, und so darf er auch nicht der Religion

vorbehalten bleiben; sondern als Idee kann er ein Begriff der Ethik werden.

Damit aber tritt die Entwickelung von Religion und Sittlichkeit in ein ganz neues Stadium.

Die Unbestimmtheit des einen Gliedes dieses Verhältnisses, der Sittlichkeit, muß nunmehr der präzisen Bestimmtheit der einzigen methodischen Sittlichkeitslehre, der Ethik, weichen. Die Situation der Religion scheint freilich dadurch gefährdet zu werden; aber die der Sittlichkeit wird klar; und nicht minder dürfte dies von dem Stande Gottes gelten.

Die Entstehung des Gottesbegriffs und seine Entwickelung innerhalb der Religion schon hat es unverkennbar gemacht, daß er der Sittlichkeit entstammt, und daher der Ethik zugehörig werden kann. Wenn der messianische Gott die Einheit des Menschengeschlechts und die ideale Zukunft der sittlichen Menschheit in ihr zur Entdeckung, und damit die Religion als solche zur Vollendung gebracht hat, so erkennen wir nunmehr in der Idee Gottes diese ihre Bedeutung für die Ethik. Eine Ethik ohne Gott ist im Grunde eine Ethik des Individualismus. Für die Ethik der Menschheit darf ihr unerschütterliches, tiefstes Fundament nicht mehr in der prophetischen Hoffnung der Zukunft liegen, sondern gemäß ihrer Methodik in der Realität der Zukunft.

Diese Realität ist Idee, ethische Idee; die Idee, in welcher der Idealismus der Ethik sich unterscheidet von der Utopie einer transzendenten Schäferwelt, wie Jean Paul einmal das Jenseits bezeichnet. Aber die ethische Realität unterscheidet sich auch von der Utopie derjenigen Staatsromane, in denen der Gedanke der Glückseligkeit, wie selbst bei Thomas Morus, das neue Staatsschiff steuert.

Wenn die ethische Realität eine Idee ist, so ist sie in dem Idealismus gegründet, also in der Erkenntnis. Die Erkenntnis der Sittlichkeit bedarf der Sicherheit, der Gewißheit jener Zukunft der Menschheit. Es darf nicht ein Luftgebild des ästhetischen Luxus sein, der sich nicht genugzutun vermag in der Ausmalung

menschlicher Wohlfahrt, und dessen ästhetischer Flugkraft man bereitwillig die Zügel schießen läßt; es muß eine strenge, nüchterne Alternative des sittlichen Geistes werden: ob Willkürherrschaft auf Erden und Naturalismus in Geist und Macht bei zuzubilligender Prärogative an die mancherlei Arten von Uebermensch; oder aber ob Gerechtigkeit und Einheitlichkeit des Menschentums, wie es die Idee der Allheit der Menschheit unnachsichtlich gebietet, den Plan und Zweck der Weltgeschichte bilden. Die Idee der im Dienste der Menschheit vereinigten Menschheit, als die der weltgeschichtlichen Zukunft, unbeschadet der Mannigfaltigkeit von Völkerindividualitäten, vorbehaltlich aber ihrer Bezähmung durch die Idee der Menschheit, das ist die Idee der ethischen Realität.

An ihrer Wahrheit und einstigen Wirklichkeit darf kein Zweifel aufsteigen können. Wenn ich diesen Glauben nicht haben darf, so ist das ganze Gebäude der Sittlichkeit vielleicht ein Lehrgebäude auf methodischen Grundlagen errichtet; aber es hat keinen Abschluß, keinen methodischen Abschluß, weil die Grundlagen selber der Vollendung ermangeln. Die methodischen Grundlagen der Ethik müssen hinausgeführt werden zu dem Begriffe der Realität der Menschheit.

In der Ethik Kants selbst dürfte dies der intimste Fehler sein, daß er die Idee Gottes zu einem Postulat abgestumpft hat. Aus der ganzen Anlage und Durchführung seines systematischen Werkes läßt sich dieses wohl auch als ein Vorzug beleuchten; nichtsdestoweniger ist es ein Mangel, der sich selbst in seiner Freiheitslehre, der es vornehmlich zu Statten kommen sollte, erkennbar macht. Die Freiheit soll das Vermögen sein, die Handlung „von selbst anzufangen." Wo aber ist dieses Selbst? Ist es etwa schon da? Dann wäre es ja die absolute Substanz, die von der dogmatischen Seite behauptet, hier aber kritisch bestritten wird. Und wenn es schon da wäre, dann wäre auch die Freiheit schon da, die in ihm besteht, wie es in ihr. Dann wäre die Freiheit nicht, was sie doch allein sein soll, eine Aufgabe. Wenn aber

die Freiheit nur die Idee einer Aufgabe sein kann, und nicht die Causalität eines Naturvermögens, so kann auch das Selbst nur als Aufgabe zu denken sein, wenn es doch nur in dieser Aufgabe der Freiheit sein Sein hat.

Wenn nun aber das Selbst des menschlichen Individuums, insofern es eine sittliches ist, nicht als ein physiologischer Organismus gedacht werden darf, sondern lediglich unter der Idee einer Aufgabe, so liegt die Ergänzung für diese Idee des Selbst in der Idee der Menschheit.

Es muß demzufolge die Einsicht sich endlich Bahn brechen, daß das sittliche Individuum von der Allheit der Menschheit herstammt; nicht umgekehrt diese etwa nur die Abstraktion von Jenen wäre. Wie sehr man hinterher geneigt sein mag, diese Abstraktion zu kräftigen, indem man sie ethisch objektiviert; der methodische Fehler im Ausgang kann nicht unschädlich gemacht werden. Auch die Freiheit des Individuums setzt die Idee der Menschheit voraus. Und so bleibt es im letzten Zielpunkte die Realität der Menschheit, in welcher die sittliche Persönlichkeit ihre Bürgschaft findet.

Da nun aber die Idee der Menschheit das Korrelat der Einheit Gottes bildet, so wird auch von hier aus der feste innerliche Zusammenhang zwischen der Ethik und der Gottesidee einleuchtend und zwingend. Wie ohne die Menschheit kein Selbst, kein sittliches Individuum, so auch nicht die Freiheit in ihrem letzten methodischen Sinne ohne die Realität der Idee Gottes.

* * *

So weit haben wir nun das innerlichste Verhältnis von Religion und Sittlichkeit verfolgen können, daß wir sahen, wie durch den Gottesbegriff, als die Idee von der Realität der Menschheit, die Religion in die Ethik hineinwächst. Es gilt nun aber die Grenzen einzuhalten und reinzuhalten. Und wie wir bisher durch

die Gottesidee die Unterscheidung der Religion vom Mythos verfolgten, so dürfen wir nunmehr die Unterscheidung der Ethik von der Religion ins Auge fassen. Denn wir hatten auf allen Schritten zu beachten, wie die Religion immerfort mit dem Mythos zu ringen hat, wenn sie des Leitmotivs der Sittlichkeit mächtig werden und bleiben soll. Es ist die Frage der Kultur und ihrer Einheit, die sich hier uns entgegenstellt. Es ist zugleich die Frage der Philosophie, des Systems der Philosophie, die wir dabei erwägen.

Welche Provinz kann die Religion im Reiche des Geistes bilden? Es ist die Einheit des Geistes, als des Geistes der Erkenntnis und der Kultur, welche durch die Selbständigkeit der Religion gefährdet wird. Und diese Gefahr geht soweit, daß die Einheit des Geistes in ihrer Bedeutung als höchstes Problem des menschlichen Bewußtseins entwertet zu werden droht.

Die Religion soll die Lehre von Gott sein. Wir haben dagegen gesehen, daß die Idee Gottes zugleich die Idee der Menschheit bedeuten und gewährleisten muß. Was man sonst vom Wesen Gottes lehren will, muß vom Uebel sein; denn ich darf darüber nichts wissen wollen. Aber die Religion stellt nicht blos einen Ueberfluß dar, der unzulässig ist, sondern sie macht einen Eingriff in den Lehrgehalt der Ethik; sie verkürzt, verstümmelt die Ethik, um ihr gegenüber einen notwendigen Lehrstoff darbieten zu können. So wird sie zu einem Feinde der Philosophie, weil zu einer Nebenbuhlerin der Ethik.

Das hat alles aber noch den Anschein einer technischen, wenn selbst einer methodischen Auseinandersetzung; der eigentliche Nerv des methodischen Unterschiedes bleibt dabei noch verborgen. Wenn in dem Begriffe Gottes das innerste Wesen der Religion in die Ethik herübergenommen wird, so wird damit die Richtung des Geistes, der die Religion entspringen soll, in die Richtung des ethischen Bewußtseins übergeleitet. Das macht den eigentlichen Unterschied aus. Die Richtung der Religion wird aufgehoben in die der Ethik.

Was bedeutet diese Aufhebung? Sie bedeutet nicht,

daß die Religion in die Ethik über- und eingehe; geschweige daß jene mit ihr assimiliert würde. Die Aufhebung bedeutet vielmehr die Verwandlung in die andere Richtung. Denn hier gibt es keine gleichartige Fortsetzung; es wäre denn die zwischen Mythos und Sittlichkeit des Kulturbewußtseins. Mythos ist naive Erkenntnis; das Kulturbewußtsein pflanzt wissenschaftliche Erkenntnis auch für die Sittlichkeit. Somit ist es die systematische Erkenntnis, die methodische Erkenntnis der systematischen Philosophie, welche die Ethik von der Religion unterscheidet. Und das ist die Frage: soll die Religion bestehen bleiben neben der systematischen Erkenntnis?

Wenn die Frage so gestellt wird, so kann man in unserem Zusammenhange nicht mehr antworten, daß die Religion neben der Wissenschaft bestehen bleiben müsse, könne und dürfe; denn es handelt sich hierbei nicht um die Wissenschaft, weder um die der Natur, noch um die der Geschichte; sondern die Frage ist auf die Philosophie gerichtet. Neben der Wissenschaft könnte die Religion immerhin bestehen bleiben müssen; ob aber auch neben der systematischen Philosophie, das ist die neue und strenge Frage.

Sie wird nicht im geschichtlichen Sinne gestellt; denn in diesem würde die Religionsphilosophie die bejahende Antwort bilden. Diese aber hat das geschichtliche Faktum der Religion, und zwar der Religionen zum Material ihres Problems. Ihr Material ist daher nicht an sich ein solches der Philosophie, wie etwa das der Geschichte der Philosophie. Bei ihr kann es daher von vornherein fraglich werden, ob sie der philosophischen Aufgabe und Methode zugänglich und gerecht werden kann. Und es gibt nur eine Bedingung für die bejahende Lösung dieser Frage. Sie hat dieses ihr Problem der Kritik der Religion aus dem Gesichtspunkte der philosophischen Ethik zu lösen. So haben es die Alten gemacht, und so hat Kant von neuem die Ethikotheologie begründet. Hier dagegen wird die Frage als eine systematische gestellt: ist es mit dem

Begriffe der ſyſtematiſchen Philoſophie vereinbar, daß neben der Ethik der Begriff der Religion unablösbar und unerſetzbar zu Recht beſtehen bleibe?

Wie ſehr die Religion der Propheten auch hierfür als Wegweiſer dient, das zeigt ſich an dem mächtigen, ſonſt die Wege bahnenden Beiſpiel Platons. Er ſcheut den Spott nicht, den er von ſeinem kühnen Ausſpruch erwartet: „es werde nicht früher Ruhe in den Staaten werden, als bis entweder die Philoſophen herrſchen werden, oder die jetzt ſogenannten Könige philoſophieren.“ Es ſcheint ihm der höchſte Gipfel idealiſtiſcher Ausſicht zu ſein, auf den er hiermit den Blick erhebt. Und doch iſt dieſe Alternative gerade der treffende Ausdruck ſeiner idealiſtiſchen Schranke. Erſtlich iſt es ſtörend, daß die herrſchenden Stände als beſtehend einen bleibenden Einteilungsgrund unter den Menſchen zu bilden ſcheinen. Der Begriff des Staates muß nicht auf dieſen Unterſchied, noch an ihm begründet werden.

Wichtiger aber noch iſt es, daß die Philoſophie nicht bei den Herrſchenden lokaliſiert wird. Der zweite Teil der Alternative vollends iſt gänzlich zu verwerfen. Demgegenüber fordern die Propheten für das Weltalter der meſſianiſchen Idee: „Fürwahr, es kommt die Zeit . . da will ich . . einen neuen Bund ſchließen. . . Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres, und in ihr Herz will ich ſie ſchreiben. . . Fürderhin werden ſie nicht lehren, einer ſeinen Nächſten und einer ſeinen Bruder alſo: erkennet den Ewigen, Denn alleſamt werden ſie mich erkennen, von ihrem Kleinſten bis zu ihrem Größten.“ (Jer. 31, 31—34.) Dieſe allgemeine Erkenntnis der Sittlichkeit für alle Menſchen ohne Ausnahme iſt die Grundbedingung der meſſianiſchen Geſinnung; ohne ſie gibt es keinen „Nächſten“, keinen „Bruder“. Das iſt der echte Inhalt des „neuen Bundes“, nach welchem die Religion „in das Herz geſchrieben“ iſt. Vor ihr und für ſie gibt es keinen Unterſchied zwiſchen „Klein und Groß“. Der Friede der Welt iſt gegründet in der allgemeinen Erkenntnis, an welcher alle Menſchen Anteil haben.

Kein Ausspruch ist frivoler, kennzeichnet den Abstand von messianischer Gesinnung höhnischer als das Wort der jetzt herrschenden Halbbildung, daß die Religion für das Volk unentbehrlich sei. Die Bildung sei erhaben darüber. Doch in diesem Dünkel liegt noch nicht die ganze Verkehrtheit dieser Gesinnung; sie liegt in der Anmaßung: daß dem Volke die wissenschaftliche Bildung für alle absehbare Zeit entzogen bleiben müsse und dürfe. In dieser Ansicht liegt die sittliche Kluft, welche zunächst die prophetisch-messianische Sittlichkeit von der landesüblichen Religiosität scheidet. Wir können uns nun zwar nicht auf eine allgemein anerkannte Ethik berufen, um auch von ihr jene falsche Frömmigkeit zu unterscheiden. Indessen, es wissen das heutzutage doch nicht nur die Eingeweihten, daß diese Forderung der klare Sinn des kategorischen Imperativs ist; die schlichte Konsequenz desjenigen ethischen Idealismus, der auf der „Form der allgemeinen Gesetzgebung" beruht.

So wird aus der Differenz zweier Arten von Religion die Differenz zwischen Religion in ihrer Entartung oder in mangelhafter Entwickelung und systematischer Ethik. Diese Kluft darf nicht nur nicht überbrückt, sie darf auch nicht als durch günstigere Deutung ausgleichbar gedacht werden. Auf dieser Differenz beruht im letzten Grunde aller Verdacht und aller Kampf gegen die positive Religion.

Die messianische Gesinnung hat diesen Höhepunkt der prophetischen Religion erreichen lassen; der sittliche Leitbegriff hat diese Befreiung vom Mythos in der Religion der Propheten zur Vollendung gebracht. Immer aber bleibt es bei den Propheten und so innerhalb des Judentums überhaupt beim Horizonte der Sittlichkeit. Die Wissenschaft aber und ihre Erkenntnis haben Judentum und Christentum vom Griechentum angenommen. Und der griechische Begriff der Erkenntnis ist zur Pädagogik des Menschengeschlechts der Kultur geworden. Daher steigert sich nicht allein über die Fernsicht Platons hinaus nunmehr die Forderung der Erkenntnis für das gesamte Menschengeschlecht und für

alle Glieder desselben, sondern beinahe nicht weniger dringend über den prophetischen Gedanken, über sein erhabenes Gesicht hinaus.

Was Sittlichkeit sei, darf man fürder nicht als erlernbar betrachten auf Grund von wie immer tiefsinnigen und erschütternd tröstlichen Lehren, Vorschriften und Beispielen, sondern die Erkenntnis eines jeglichen Menschen soll befähigt werden zur Begründung und zur Rechenschaft über Recht und Unrecht, über gut und schlecht, ebenso wie über wahr und falsch. Und nur auf Grund der geistigen Befähigung, über wahr und falsch nach wissenschaftlicher Methode entscheiden zu können, soll auch für jedes Menschenkind die Forderung erhoben und anerkannt werden, daß seine Sittlichkeit in seinem Geiste begründet, erzogen und unterwiesen werde. Es darf nicht für alle Folgezeit der Menschheit als natürlicher Weg der Volksbildung, d. i. der Menschenbildung, angesehen und geduldet werden, daß ausschließlich und prärogativisch aus heiligen Büchern autoritativ die Sittlichkeit zu erlernen sei, und daß demnach jede Angst des Gewissens bis zum letzten Zweifel gehoben sei, wenn man aus ihnen erfahre und belehrt werde, was gut sei und was schlecht.

Das Prinzip der Autonomie widerstreitet wahrlich nicht etwa der Pflicht nach literarischer Erweiterung des ethischen Horizontes, wobei die heiligen Bücher als Klassiker gelten; aber die Autonomie verbietet, auf die höchste literarische Autorität hin die Sittlichkeit annehmbar zu denken.

Es ist auch keineswegs richtig, und es ist ein sehr gefährlicher Rationalismus, anzunehmen, daß das kindliche Gemüt natürlicherweise im Stande wäre, über alle Fragen der Sittlichkeit aus sich selbst heraus zu entscheiden, oder auch nur den Weg zu finden. Für die komplizierten Fragen der Kultur und ihre Kollissionen bedarf es der Fähigkeit zu genauer, methodischer Untersuchung, wenn schweren Irrungen, die zu allgemeinen Lastern führen, vorgebeugt werden soll. Aber auch zur Verhütung tief eingewurzelter sittlicher Krankheiten ist kein

anderes Mittel zuverlässig, oder auch nur in Aussicht zu nehmen als die methodische Erkenntnis auf breitester Unterlage der Forschung. Und wiederum gilt dies nicht allein für die auserwählten Kreise der Bildung und der Gelehrsamkeit, so daß die Unmündigen davon nur zu profitieren brauchten; sondern es darf dieser Unterschied zwischen Reife und Unreife des sittlichen Geistes schlechterdings nicht als zu Rechte bestehend geduldet werden, wenn anders Sittlichkeit auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit beruht, und nicht etwa nur einen Trost bedeutet an der Grenze, wo die Wahrheit ein Ende hat.

Die Aufrichtigkeit und die Absicht, in allen Lagern der Religion für ethische Klärung mitzuwirken, fordern den ausdrücklichen Widerspruch gegen die Art und Weise, in welcher heutzutage die protestantische Bildung in ihrer Religiosität, wie leider auch in ihrer modernen Theologie, das Leben Jesu behandelt. Die Idee Christi, als die des Menschengeschlechts im Ideal, wie von den ersten Zeiten des dogmatischen Christentums ab bei den tiefen Köpfen aller Zeiten die zweite Person der Trinität gedeutet, und in solcher idealisierenden Deutung rationell gemacht wurde, wird durch das Pochen auf dieses Leben und diese angeblich geschichtliche Persönlichkeit in verhängnisvoller Weise verflacht. Denn jetzt wird nicht aus dem Mythos ein Dogma in rationeller Deutung zu Stande gebracht, sondern das Dogma wird in den Schein einer geschichtlichen Persönlichkeit aufgelöst. Die Zumutung des Dogmas wird dadurch abgeschüttelt, aber gegenüber aller historischen und philologischen Kritik, in der man weiter dankenswerte Fortschritte macht, versteift man sich auf das in schillernder Konstruktion schwimmende Bild einer Persönlichkeit, um in dieser den Felsen seines Glaubens zu erfassen.

Wir haben hier nicht zu reden von dem historischen Problem, ob eine geschichtliche Erscheinung und sei sie die mächtigste, von einem Urheber ausgehen müsse, oder doch vielleicht aus der Zusammenwirkung geschichtlicher Faktoren ihre tiefere Erklärung finde. Im Grunde

handelt es sich ja für die religiöse Frage hier nicht um dieses historische Problem. Es bleibt also nur übrig, daß man für den eigenen Glauben, für den Glauben, den man in seinem eigenen Gemüte und Geiste zu begründen und zu befestigen habe, eines Beistandes bedarf, und zwar nicht in Gott, denn als solcher wird Christus in dem Bewußtsein des wissenschaftlichen Protestantismus dabei nicht geltend gemacht — sondern ausdrücklich sucht man der Christologie gegenüber diesen Beistand des innerlichsten Glaubens in einem historischen Menschen, und zwar in dem einzigen Menschen Jesus. Die Einzigkeit wird zum Palladium dieses Glaubens, und man nimmt nicht Anstand an der geschichtlichen Einsicht, daß die Einzigkeit eines Menschen dem Problem der Geschichte widerspricht. Indessen bleibt doch immer das Verhältnis zu Gott auch in diesem einzigen Menschen die Grundfrage.

Nun ist aber, wenn Christus als historische Person den Grund der Sittlichkeit bildet, der Unterschied nicht mehr zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen dem einzigen Menschen und allen anderen Menschen. Dieser Unterschied aber wird zum neuen Anstoß gegenüber dem Grundbegriffe der sittlichen Autonomie. Nur wenn der einzige Mensch die Idee des Menschen bedeutet, nur dann wird durch ihn die sittliche Autonomie nicht verletzt. Bedeutet er dagegen eine geschichtliche Persönlichkeit, so kommt es gar nicht darauf an, ob dieser Persönlichkeit eine geschichtliche Wirklichkeit beiwohne, noch auch ob sie den höchsten Grad sittlicher Vollkommenheit und zwar in dem Maße besitze, daß ich aus ihrem Tun und Reden für alle Folgezeit der geschichtlichen Menschheit die Weisung entnehmen kann für mein eigenes Tun und Lassen, sondern diese ganze Frage wird müßig durch den unentrinnbaren Entscheid: wenn ich immerhin es könnte, ich darf es nicht. Kein Mensch, sofern er im Begriffe des Menschen steht, darf meine Wahlfreiheit beeinflussen. Ich selbst habe zu finden, was recht ist.

Das Beispiel und Vorbild ist für Kinder, und

auch für diese nur in weiser Einschränkung zu nutzen. Vorbild darf mir nur die Erkenntnis sein; wohlverstanden, nicht schlechthin das sogenannte Gewissen, das freilich unverächtlich bleibt, das jedoch nicht als ausreichend gelten darf gegenüber der Kasuistik der Weltgeschichte. Die Erkenntnis allein, mit ihren Fehlern, Irrungen, Schwächen und Schranken, aber auch mit ihren gewaltigen Waffen der Rechenschaft, der Begründung, des Beweisverfahrens, die Erkenntnis der Sittlichkeit allein kann Wahrhaftigkeit begründen und sicherstellen. Und ohne wissenschaftliche Wahrhaftigkeit darf es keine Wahrheit auf Erden geben. Es gibt keine ohne sie; es muß aber die Zeit kommen, in der keine andere Wahrheit als solche gilt.

Bevor wir schließen, wiederholen wir, womit wir begonnen haben. Erkenntnis ist der Wegweiser der Kultur, sie wird auch zum Einheitsband für das System der Philosophie. Und wie die Kultur ihre Einheit im System der Philosophie hat, so muß auch die sittliche Kultur ihre Wurzel und für ihre Fortentwickelung ihren Schwerpunkt in der systematischen Philosophie haben. Wie aller Inhalt der Kultur aus den Richtungen des Bewußtseins rein erzeugt wird, in denen das Bewußtsein der Kultur sich entfaltet, so daher auch der sittliche Inhalt des Menschengeistes und der Weltgeschichte. Es kann und es darf keine andere Richtung des Bewußtseins geben, der es zugesprochen werden dürfte, in eigener Selbständigkeit, oder auch nur in intergrierender Mitwirkung den sittlichen Inhalt der Kultur auf eigenartige und unersetzliche Weise zu vertreten.

Es gibt einen durchschlagenden methodischen Grund gegen die Zulässigkeit einer solchen Mitwirkung: nur solche Richtungen des Bewußtseins vermögen einen Kulturinhalt zu vertreten, welche denselben zu erzeugen vermögen. Das Erzeugen aber setzt die wissenschaftliche, die philosophische Methodik voraus. Es kann demzufolge aber auch derjenige Inhalt, welcher einer der Richtungen des Kulturbewußtseins angehört, nicht zu einem Teile von einer, zu einem anderen Teile aber von einer etwaigen

anderen Richtung erzeugbar werden; denn die erzeugende Richtung des Kulturbewußtseins ist einheitlich zu denken. Sie entfaltet sich in die Richtung des theoretischen Bewußtseins der Naturerkenntnis, die Richtung des sittlichen Bewußtseins und endlich die ästhetische Richtung. Die sittliche Richtung kann daher nicht in eine religiöse sich abzweigen. Die Sittlichkeit muß Erkenntnis, muß philosopische Methodik bleiben. Wäre die Religion aber Erkenntnis, so müßte dies unter Beeinträchtigung und Abbruch der ethisch-sittlichen, und somit der systematisch-philosophischen Erkenntnis geschehen.

* * *

Wir machen Halt, und besinnen uns über die schwere Konsequenz, die wir gezogen haben. Was folgt aus unserem Schlusse für den Fortbestand der Religion?

Wir haben gesehen, daß der Weg der Religion, im Unterschiede vom Mythos, vom prophetischen Anfange an den Weg der Sittlichkeit beschritten hat. Wenn sonach der wahrhafte Ursprung der Religion in der Sittlichkeit liegt, so ist es nicht ihr Ende, sondern ihre Vollendung, wenn sie aus der Verflechtung mit dem Mythos befreit, und in die reine Lehre der Sittlichkeit verwandelt wird. Diese Verwandlung ist das Werk des wissenschaftlichen Geistes der Menschheit. Die reine Sittlichkeit auf der Kulturhöhe des wissenschaftlichen Bewußtseins ist die Sittlichkeit, welche auf der reinen Erkenntnis beruht. Die Sittlichkeit arbeitet mit den Voraussetzungen, Grundlagen und Grundlegungen der Erkenntnis, in Irrungen fortschreitend, nicht minder aber wahrlich auch in genauen, abgemessenen Stufen wachsender, reifender Erkenntnis, kraft des reinen sittlichen Willens. Für das Ideal der Kultur muß es außer Frage bleiben, daß der Religion durch solche Verwandlung nur eine homogene Entwicklung zugemutet wird.

Nur diese Frage darf jetzt noch uns entstehen: ob der Religion ein aktueller Wert verbleiben kann und verbleiben muß innerhalb derjenigen Kultur-

perioden, welche wie die gegenwärtige, noch vor jener systematischen Vollendung der Kultur liegen. Und diese Frage fordert zunächst die andere heraus: bietet die Religion hier einen Ersatz für die noch nicht zur Reife gekommene Ethik?

Es kommt vor allem darauf an, den Sinn dieser Frage scharf zu fassen. Sie kann nicht so gemeint sein, als ob die Religion als das kleinere Uebel zuzulassen wäre, so lange die Ethik noch nicht Gemeingut der Menschenbildung werden kann, um einen Ersatz für diese zu bieten. Das wäre ein Ersatz, der den Ansprüchen und Leistungen der Ethik auch der Tendenz nach ungleichartig wäre; der etwa wieder dem mythologischen Hange der Menschen Unterstützung böte. Dieser Sinn muß uns fern liegen. Die Frage kann nur so gestellt sein: ob es der Religion mit ihren Mitteln möglich sei, in der Tendenz der Ethik Sittlichkeit zu fördern für die Menschheit und für das Selbstbewußtsein in den Zeiten der Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik.

Diese Frage müssen wir bejahen. Und daß wir sie bejahen können, spricht zugleich für den Einklang unserer systematischen Forderung mit der geschichtlichen Einsicht. Es liegt darin die Anerkennung, daß die geschichtliche Entwicklung zur Sittlichkeit auch in der religiösen Vorstufe einen geraden Weg geht; wie denn die prophetische Religion selbst eine Ursprungsstelle des fundamentalsten Gehalts der Ethik bildet.

Die erste Leistung, welche der Erhaltung der Religion verdankt wird, ist die Erhaltung der Gottesidee. Innerhalb der philosophischen Ethik ist keine hinreichende Bürgschaft bisher dafür gegeben, daß sie die Ausgestaltung der Gottesidee als ihre eigene Aufgabe anerkennt. Und es sind gerade die rationellsten Bestrebungen der Ethik, welche diese ablehnende Haltung begünstigen. Wenn anders nun aber die Gottesidee für die Realität der Sittlichkeit ein unerläßlicher Bestandteil der Ethik ist, so hat die Religion in der ethischen Vertiefung des Gottesgedankens ihre fortdauernde Bedeutung.

Unter diesem Gesichtspunkte leuchtet wiederum die Bedeutung des Judentums für die Kultur hervor. Wenn wir nur, um bei der geringeren Schwierigkeit zu bleiben, auf die dogmatischen Kämpfe innerhalb des Protestantismus achten, so sehen wir, daß es dabei um nichts Geringeres sich handelt als um den Wert der Gottesidee selbst. Wenn die Trinität selbst als überwunden gelten dürfte, so bildet das prärogative Verhältnis zwischen Jesus und „seinem" Gotte Hemmnis genug für eine völlig vom Mythos sich befreiende, rein ethische Bedeutung des Gottesidee, als eine Aufgabe der Menschheit.

Wird dagegen der Wert der Gottesidee für die Kämpfe und Wirren der Gegenwart wenn auch nur in Frage gestellt, so wächst dadurch das Vorurteil und der Trotz des Materialismus, wie hinsichtlich der Natur, so insbesondere auch hinsichtlich der Geschichtswelt. Gott wird in die Rumpelkammer des Absoluten geworfen; er wird unter dem Titel das Ding an sich abgesetzt. Dafür aber wird die Natur, als Materie, um so unbefangener in das kritisch nicht überwundene Absolute eingesetzt; und daraus wird die verhängnisvolle Konsequenz abgeleitet: daß die Sittlichkeit nur eine Erscheinungsform der materiellen Natur sei.

So läßt es sich verstehen, daß der Materialismus der Geschichtsansicht mit der Bestreitung der Gottesidee sich verbindet; und daß er auf den Nimbus, der für alle Ablehnung der Transzendenz besteht, vertrauend, den Schein des Monismus annimmt. Dieser Monismus hat seinen Grund nicht in einer Methodik, in deren Anlage und Durchführung; sondern in der dogmatischen Benennung eines Absoluten. Die Gliederung der systematischen Philosophie wird durch diesen angeblichen Monismus zerbrochen und aufgehoben. So wird die Bestreitung der Gottesidee zu einer Gefahr der wissenschaftlichen Kultur. Und um dieser Gefahr zu steuern, verbleibt der Religion ein faktischer Wert.

Aber auch in interner sittlicher Beziehung ist der Religion eine aktuelle Bedeutung zuzuerkennen. Wenn-

gleich von alten Zeiten her ein ärgerlicher Konflikt zwischen konventioneller Frömmigkeit und persönlicher Sittlichkeit sich immer wieder darstellt, so ist doch auch andererseits keineswegs die Identität prinzipieller Irreligiosität und Sittlichkeit die durchgängige Regel. Hier wie dort ist es nur mangelhafte Psychologie, welche das Aergernis empfindet. Anders aber stellt sich die Sache, wenn mit der Feindschaft gegen Gott und Religion zugleich auch mehr oder weniger offen ausgesprochen das Mißtrauen gegen das Gesetz der Sittlichkeit sich hervorwagt und die Leitung der Tagesfragen sich anmaßt. Das Individuum mit seinen unerschöpflichen Rechten wird dabei ausgespielt, während man andererseits doch gegenüber den Vorrechten herrschender Stände die Gesamtheit des Volkes und die internationale Menschheit auf den Schild hebt.

Charakteristisch ist auch der Ausdruck, mit welchem durchgehends dieses Urrecht des Individuums bezeichnet wird: das Ausleben. Es ist nicht genug, daß man den Begriff des Individuums, anstatt ihn als sittliches Individuum zur Aufgabe hinzustellen, an das tierische Leben des Organismus anknüpft; die Erschöpfung dieses Lebens des individuellen Organismus wagt man durch den Ausdruck des Auslebens zum Recht und zur Pflicht des Individuums zu machen. Nicht in der Menschheit, nicht in dem vaterländischen Staate soll das Individuum die Ausgleichung für das Unmaß seiner sinnlichen Ansprüche suchen; sondern nur sich selbst soll es ausleben; als ob es dadurch sich durchleben, sein Leben der Allheit gemäß zur Vollendung bringen könnte.

Die Ethik Kants hat hier schon eine innerliche Verbindung mit der Religion geschlossen. Denn sie ist zwar auf dem Begriffe der Autonomie begründet; aber die Anwendung auf den Menschen rückt den Begriff der Pflicht an den Mittelpunkt der Autonomie heran, so daß in der Tat der Anschein entstehen kann, als ob diese Ethik zwei Mittelpunkte hätte. Daher hat nicht bloß Schopenhauer hier Uebereinstimmung mit dem Dekalog als schärfsten Tadel gerügt, sondern nicht minder auch

Schleiermacher den juridiſchen Charakter des Kantiſchen Sittengeſetzes mißbilligend hervorgehoben.

Schon der Begriff des Geſetzes bildet indeſſen den Ausgleich jener anſcheinend widerſprechenden Motive. Die Freiheit iſt das Geſetz der Freiheit, das Geſetz des Selbſt, und die Pflicht iſt die Pflicht der Freiheit, oder die Unterwerfung der Perſon unter die Perſönlichkeit. Dieſe Unterſcheidung von Perſon und Perſönlichkeit unterſcheidet das ſich auslebende Individuum von dem des ſittlichen Selbſtbewußtſeins, von dem Individuum der Menſchheit.

Es iſt nun nicht zu verkennen, und es muß ſtets von Neuem eingeſehen und beherzigt werden, daß in dieſer erziehenden Rückſicht für den lebendigen Leitgedanken der Pflicht die Religion von unverächtlichem Werte iſt. Gegenüber den Ueberſchwänglichkeiten des Naturalismus aller Art ermahnt die Religion nicht allein zur Demut und insbeſondere zur Beſcheidenheit, ſondern ſie erzieht zur Beachtung des Moments, eines jeden Augenblicks im Leben des Menſchen für die Aufgabe der Sittlichkeit. Die Arbeit für die hohe Kultur, auch wenn ſie in aller Aufrichtigkeit geübt wird, bringt den Einzelnen nur zu leicht in die Gefahr, gleichſam mit dem Geſetz der großen Zahlen, der großen Zeitläufe und der großen Menſchengruppen lediglich zu operieren; darüber aber das kleine Maß für die eigene Größe zu vernachläſſigen. Und wenn ſchon im Geiſtigen, im Intellektuellen dieſe Gefahr erſichtlich iſt, ſo erſt recht verletzend im Sittlichen.

Perſönliche Selbſtzucht iſt umſomehr da erforderlich, wo man der hiſtoriſchen Stützen entbehren zu können meint. Dagegen bietet die Religion einen Schutz, deſſen Nachteile, in Bezug auf die Selbſtändigkeit der Sittlichkeit, durch dieſen wichtigen Vorteil überboten werden dürften. Die Sittlichkeit kann auf die perſönlichen Anſprüche, auf die Anſprüche an die Perſon des Individuums durchaus nicht verzichten. Es genügt nicht, es iſt nicht geziemend, und es verheuchelt die Sache, wie die Perſon: das allgemeine Menſchheitsideal zu ver-

kündigen, wenn nicht zugleich die ſtrenge, gewiſſenhafte, beſcheidene Arbeit an dem eigenen Selbſt zur Vorbedingung erhoben wird. Und in der meſſianiſchen Religion iſt dieſer Zuſammenhang zwiſchen der Menſchheit und dem Individuum die durchwirkende Grundlage. Ebenſo aber ſucht auch der Proteſtantismus in der Rechtfertigung durch den Glauben nicht lediglich in dogmatiſcher Buchſtäblichkeit, ſondern für die perſönliche Wahrhaftigkeit die religiöſe Feſtigung der perſönlichen Sittlichkeit. Jeder Tag, möchte man ſagen, macht es offenkundig, welcher Abſtand in dieſer Art religiöſen Begründung und Pflege der Sittlichkeit beſteht von derjenigen, welche in allen Gewiſſensfragen die Kirche und ihre Organe zum unmittelbaren Schiedsrichter macht.

Die obige Frage müſſen wir daher noch beſtimmter im Sinne der Ethik bejahen, inſofern wir einen der Wege der Sittlichkeit, als welche wir in unſerer Ethik des reinen Willens die Tugenden faſſen, für dieſe Aufgabe auszeichnen. Es iſt die Tugend der Treue, welche ſich in der Pietät für die angeſtammte Religion zu betätigen hat. Für die angeſtammte; eine andere nämlich als die angeſtammte widerſtreitet in vielfacher Hinſicht dem Grundbegriffe einer ſittlichen Religion. Aus Aberglauben, der im Mythos wurzelt, kann der Menſch einen andern Fetiſch anzubeten ſich gedrungen fühlen. Ein ſittlicher Menſch, ein Kulturmenſch bleibt nach dem tiefen Goethe'ſchen Wort „an dem ſtillen Orte", an dem er zur Welt gekommen iſt. Er iſt da zugleich in die ſittliche Welt eingeboren worden. Denn echte Kulturmenſchen beherzigen auch den Vorderſatz dieſes Goethe'ſchen Spruches: „Frage nicht, durch welche Pforte du in Gottes Stadt gekommen". Daher hat Goethe auch ſelbſt den von ihm verherrlichten Winckelmann wegen ſeiner Konverſion als „mit einem Makel behaftet" genannt.

Der tiefere Sinn des allgemeinen Mißtrauens, mit dem man in normalen ſittlichen Zeiten dem Konvertierten entgegentritt, liegt aber darin, daß man die Verachtung oder die Hintanſetzung der wiſſenſchaftlichen Vernunft, die Auflehnung gegen die Souveränität des

Kulturbewußtseins ihm zur Last legt. Religion ist ein Nebenweg für den Menschen der Kultur; ein Weg der zufälligen Herkunft für das Individuum. Bestimmend ist für alle Menschen der einheitliche Weg der Kultur, die auf der wissenschaftlichen Kultur beruht. Es ist eine Lüge der Verführung und der Selbstbeschönigung, daß die Kultur christlich sei. Man müßte dann sagen dürfen, daß die Wissenschaft christlich sei. Dann aber wären wir wieder beim Mittelalter angelangt, und das will sagen: wir müßten die Wissenschaft in ihrer methodischen Souveränität abschaffen.

Es wäre ein Zeichen der Unfreiheit und Unaufrichtigkeit, wenn wir hier nicht schwere Klage gegen unser Zeitalter erheben würden, gegen Volk und Regierungen, wegen der die tiefste Empörung herausfordernden Verführung, welche jetzt wiederum an den Juden verübt wird. Wir gründen das Recht für die Fortexistenz der Religion auf die Pietät der Treue. Ihr fällt die zarte, sittliche Aufgabe zu, die Geheimnisse der Religion für die sittlichen Werte auszudeuten. Und wenn wir schon sahen, daß diese Idealisierung dem Materialismus der Geschichtsansicht entgegenarbeitet, so können wir es jetzt auch positiv ausdrücken. Es ist eine Art des Idealismus, welche durch diese Treue für die angestammte Religion gepflegt und vollführt wird. Schon daß dadurch der Blick geweitet und gehoben wird auf die historischen Zusammenhänge der religiösen Gemeinschaft, befreit den Menschen von dem Vorurteil, als ob die Naturmächte der Geschichte allein, unbegreiflich, wie sie in ihrem letzten Grunde sind, über das sittliche Wesen der Menschen und der Völker entschieden. Der historische Zusammenhang einer Religion ist unverkennbar und auf die Dauer unverleugbar als der Zusammenhang von Ideen und nicht lediglich der des Blutes und des Stammes. Wo der Mensch aber hingeleitet wird, die Kontinuität der Ideen zu ahnen und begreifen zu lernen, da erlebt er eine Vorstufe des wissenschaftlichen Idealismus; da vollzieht er eine Vorarbeit desselben.

Und nun bedenke man, welche tiefe Verletzung der intimsten idealischen Tugend darin begangen wird, daß man den Menschen verleitet, diesen Faden der Treue für sein Bewußtsein und sein Gemüt zu zerreißen. Wo und wie soll er noch Einheit für sein Gemüt und selbst für seinen Geist suchen können, wenn er so von ihrer natürlichen Wurzel sich abgelöst hat?

Es ist nicht von ungefähr, daß die konvertierten Juden die schlimmsten Verfechter der protestantischen Orthodoxie und der politischen Reaktion überhaupt wurden. Und kein Geringerer als Ritschl hat an zwei Stellen seines dogmatischen Hauptwerkes an dem Beispiel Philippis, des Vorkämpfers der Rostocker protestantischen Orthodoxie, auf diese historische Denkwürdigkeit hingewiesen. Es kann nicht Wunder nehmen, daß in aller subjektiven Aufrichtigkeit solche Verhärtungen sich einstellen müssen, wo man den Grund des einheitlichen Bewußtseins gewaltsam zerstört hat. Und doch sind diese Gefahren, welche mit der Konversion, sei es bei den Konvertierten selbst, sei es bei ihren Nachkommen, schwer vermeidlich verknüpft scheinen, nur noch die geringeren Gefahren in ihrem Gefolge.

Unmittelbarer noch und tiefer verheerend für eine wahrhaft vaterländische Politik ist die Verführung zur Konversion durch diese Verquickung der Religion mit dem Staate. Es ist die höchste Form der modernen Sittlichkeit, welche in der Mitwirkung am Staate geleistet wird. Die Souveränität des Staates durchzuführen, auch gegen die sittlichen Mächte der Kirche, ist der tiefste Sinn der neueren Geschichte. Auch die Nationalität wirkt dabei in letzter Instanz nicht als Naturmacht mit, sondern sie wird in den Dienst der Staatsidee gehoben. Der Mensch darf nicht sein höchstes Heil schlechthin in seiner Nationalität, geschweige, wie man heute zu sagen sich erdreistet, in seiner angeblichen Rasse, erkennen, sondern er muß allgemeineren geschichtlichen Motiven sein Herz öffnen, und der Eingliederung in einen modernen Kulturstaat gutwillig sich einfügen. Höher als das Volk steht der Staat. Und nur des Staates wegen kann das Volk eine reine, vom Naturgefühl nicht lediglich ab-

hängige, sittliche Bedeutung aufrechterhalten. Alle Poesie des Vaterlandsgefühls wendet sich der Mitwirkung am Staate zu, an seinen hohen geistigen und sozialen Aufgaben, in denen die Veredlung des Menschengeschlechts angestrebt wird.

Wenn nun aber diese politische Arbeit des modernen Menschen der reinen Sittlichkeit förderlich werden soll, so muß sie in der Tugend der Treue ihren Quellpunkt bewahren. Denn auch im Staatswesen walten einschränkende Rücksichten, welche Mäßigung gebieten, andererseits aber umsomehr auch heißen Eifer der Konsequenz erfordern. Gerade hier wird die wahrhafte Religiosität, wie sie doch eben in der Nächstenliebe die ethische Humanität vorbereitet, hilfreich wirken können. Die Pietät in der Religion wird in der Achtung und Sympathie für andere Religionen sich bewähren. Kann sie das nicht, so widerlegt sie sich selbst, und begibt sich damit ihres Anteils an dem geschichtlichen Idealismus, welcher der Religion zusteht.

Nun bedenke man ferner die ungeheuerliche Komplikation von Vergehungen, die von Staatswegen durch die Verlockung zur Taufe an den Juden begangen wird. Wären es nur Geldmittel, mit denen hierbei gewuchert wird, so wäre der Schaden immerhin geringer. Aber der irdische Lohn, der hier auf den Glaubenswechsel gesetzt wird, betrifft auch nicht einmal etwa allein die Ehrenstellen, auf deren verschiedentliche Gipfel man allenfalls auch noch verzichten könnte; sondern es gilt hierbei auch in vielen Fällen den Lebensberuf. Das ist der wundeste Punkt in dieser ganzen Methode der Vergewaltigung. Vom Kindesalter schon nagt die Sorge an dem jüdischen Herzen, ob diejenige Richtung eingeschlagen werden darf, zu welcher Anlage und Neigung hinlenken. So wird der innerste Kern des Lebens von dieser Gefahr des Glaubenswechsels bedroht. Daß andererseits Leichtsinn und absoluter Weltsinn auf Seiten der Juden dieser Verführung entgegenkommen, braucht hier nicht näher beachtet zu werden, wo es sich nur um

die prinzipielle Ueberlegung handelt. Diese hat sich vorzugsweise an den Staat und seine Organe zu halten.

Es ist daher die größte *Entehrung der Staatsidee*, welche durch diese Verlockung begangen wird. Die *Simonie* war eine unverhüllte Entehrung des Amtes. Der Glaubenswechsel dagegen, als Bedingung zum Amte, versetzt die Wurzel der Amtsehre in Fäulnis. Denn diese liegt auch in der Tugend der Pietät, die dem Staate, wie der angestammten Religion, im Herzen jedes harmonisch gereiften Kulturmenschen gegründet ist. Wenn daher der patriotische Mitbewerb an den Staatsämtern in offenkundigem Cynismus an den Glaubenswechsel gebunden wird, so ist es eine *dreifache* Verfälschung einer sittlichen Pflicht, der man sich schuldig macht: *man entehrt die Religion, das Vaterlandsgefühl und den Staat.*

Eine elementare Forderung für *das Recht der Religion zur Fortexistenz* muß daher vor allem die unnachsichtliche Ausrottung dieses empörenden Notstandes sein. Um es schroff, aber deutlich auszudrücken: wenn diese Verhöhnung der Religion, wie sie bei uns jetzt Politik ist, fortdauern könnte, so würde man denen Recht geben können, welche an der Möglichkeit einer anständigen Religion überhaupt verzweifeln. Und es läge vielleicht nicht bloß Pessimismus in dem Anschluß an diese Parole. Denn es könnte vielleicht aus einer radikalen Abweisung der Kirchenreligionen eine *neue* ethische Vorstufe der Religion sich herausbilden.

Indessen lassen wir uns von Zeitströmungen, auch wenn sie ein Menschenalter und mehr, wie man fürchten muß, verheeren, nicht bestimmen, die prinzipielle Disposition zu verlassen. Wir halten fest an der Zuversicht, daß die echten geistigen und sittlichen Kräfte der Religionen schon aus der Logik ihrer Tendenz heraus zu innerlicher Versöhnung und zu verbündeter Kulturarbeit streben müssen. Ihre Kämpfe, *wenn sie nur wenigstens im Zusammenhang mit den Mitteln der Wissenschaft geführt werden*, müssen zur Ausgleichung der dogmatischen Gegensätze hintreiben. Noch immer bleibt es